الثقافة والمثقف العربي

قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي

أ. د. علي وطفة   د. صالح هويدي
د. فهد حسين   د. مبروك دريدي
د. ليليا بن صويلح

الثقافة والمثقف العربي

قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي

عنوان الكتـــاب: **الثقافة والمثقف العربي**

قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي

تقديم وتحرير: **د. صالح هويدي**

الموضـــــــوع: **دراسات فكرية**

عدد الصفحات: **264** ص

القيــــــــاس: **14.5** × **21.5** سم

الطبعـة الأولى: **1000 / 2018** م - **1439** هـ

ISBN: 978-9933-38-031-1



سورية . دمشق . ص ب **4650**

تلفاكس: **+963 11 2314511**

هاتـــف: **+963 11 2326985**

E-mail: info@ninawa.org

ninawa@scs-net.org

www.ninawa.org

 دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

 **Ayman ghazaly**

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

الثقافة والمثقف العربي

قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي

أ. د علي وطفة　　د. صالح هويدي
د. فهد حسين　　د. مبروك دريديد
ليليا بن صويلح

تقديم وتحرير
د. صالح هويدي
٢٠١٧



المحتويات



تقديم

يضم كتاب «الثقافة والمثقف العربي– قراءة ومراجعات في الراهن الثقافي» مقاربات تحليلية نقدية، تبحث في صورة الثقافة والمثقف العربي، بأقلام باحثين وأكاديميين عرب، عرفوا بإسهاماتهم الجادة في مجالات الفكر والثقافة، وأرادوا لإسهامهم أن يمثل مراجعة منهجية لهذين المعطيين، في ظل واقع الحياة العربية ومسار توجهاتها الفكرية الذي عبرت عنه نخبها الثقافية، منذ جهود رجال النهضة والإصلاح الذين تكسرت نصالهم على صخرة الواقع حتى لحظتنا الراهنة التي تنذر بانسداد أفق أي أمل في إحداث تحول نوعي، ينقلنا مما نحن فيه من تشرذم وتبعية وتخلف، إلى مصاف المجتمعات الناهضة السائرة في ركب التقدم والمدنية.

ولا ريب في أن ما يجري اليوم على أرض وطننا العربي من أحداث دراماتيكية، أدت إلى تفسخ دول ذات ثقل مركزي، وتداعي أخرى، وسقوط ثالثة سقوطاً مدوياً، فضلاً عما لحق بأفراد المجتمع من كوارث، ذاقوا معها ويلات أطاحت بآمالهم ومقومات حياتهم ومستقبلهم، كل ذلك كان الباعث الأساس الذي حدا بنا إلى النبش في رماد الفجيعة، بحثاً عن أجوبة لأسئلة لائبة ممضَّة عما يجري؟ وإلام نمضي؟ وأي مخطط يراد لهذه المنطقة أن تنتهي إليه؟ وإلام تستمر لعبة قطع الدومينو في طريقها؟ وهل ثمة أمل في إيقافها؟ وأين دور النخب والمثقفين منها؟ هل يملك المثقف العربي مقوماته الحقة التي تؤهله للعب الدور الذي نهض به المثقفون في المجتمعات الحية؟ بل إن أسئلة عن دور المثقف وإمكاناته تبدو بحاجة إلى أسئلة أولية

أخرى، مثل: ما الثقافة؟ ومن هو المثقف؟ وهل يتطابق كل من مفهوم الثقافة والمثقف مع مفهومهما لدى الآخر؟ هذه الأسئلة وغيرها حاولت المقاربات إثارتها، بمناهج مختلفة، علّها تسهم في تحريك الماء الراكد في نهر واقعنا المحير.

وكما أسلفنا فإن مقاربات الكتاب التي توزعت على قسمين رئيسين قد انطلقت من ثيمة واحدة، هي الثقافة والمثقف العربي، بدءاً بسؤال المفهوم والماهية، مروراً بالعلاقة فيما بينهما من جهة، ثم في ما بينهما وبين السياقات المحيطة بهما من جهة أخرى؛ كالمجتمع والسلطة والآخر والإرث التاريخي والمعرفي الذي يرتبطان به. ولعل من الطبيعي أن تتنوع هذه المقاربات بعد ذلك، على وفق رؤى الباحثين ومناهج بحثهم، ما بين سوسيولوجية وتاريخية ونقدية وثقافية. فلقد اختارت مقاربات الاشتغال على منهجية أكاديمية صرفة، كما في مقاربة الدكتورة ليليا بن صويلح التي سعت إلى تناول موضوعة الثقافة والمثقف من منظور البحث في مهامه ودوره في سيرورة البناء والتطوير المجتمعي، بدءاً من تحديد السياقات التاريخية للمفاهيم ومجالاتها الدلالية في الفكر السوسيولوجي، مروراً ببحث طبيعة العلاقة بين المثقف والمجتمع والمثقف والسلطة، بغية الوصول إلى إنضاج تصور نموذج بنيوي لشخصية المثقف أكثر فاعلية وصلاحية، فضلاً عن تفاصيل تحليلية أخرى اعتمدت على نظريات علم اجتماع الثقافة. في حين دفع باحثون بملقط الفحص إلى حيث يلامس جمر الوقائع ولهيب التجربة الحارقة، ليتخذوا مما جرى في بعض هذه الدول من كوارث عينات يتأملونها، ووقائع يستنطقونها، علهم يصلون إلى ما يعينهم على فهمها، كما هو الحال في مقاربتي الدكتور علي وطفة والدكتور صالح هويدي، اللتين

جمعتا بين التنظير والتطبيق. فقد تناول الدكتور علي أسعد وطفة في مقاربته صورة الثقافة والمثقف، من خلل مفاصل عدة، مثيراً عدداً من الأسئلة والإشكالات الخاصة بهما، مبتدئاً بالمفاهيم اللغوية والتاريخية ودلالاتها لدى العرب والغرب، لينتقل بعدها إلى تمحيصها، بطريق التفرقة في ما بينها وبين عدد من المفاهيم المتاخمة لها، متوقفاً عند مفاهيم كل من: غرامشي وسارتر وأدوار سعيد ومحمد عابد الجابري وسواهم. لكن المقاربة لم تكتف بذلك، إذ نراها تزاوج بين الجانب النظري والتناول النقدي لمفهوم المثقف، عبر مواقفه والمعتقدات التي يؤمن بها والانزلاقات التي هوى فيها هذا المثقف وفقد معها هويته الحقة، كما يرى الباحث. وإذا كانت مقاربة الدكتور علي وطفة قد اتخذت من من أحداث سوريا الكارثية، فإن مقاربة الدكتور صالح هويدي انطلقت مما حدث للعراق من إسقاط لنظام الحكم الفردي في العراق بوسائل خارجية، ومن تخريب لبناه التحتية وشق صف مجتمعه، بدق إسفين التفرقة والضغينة بين مكوناته الاجتماعية، أقول اتخذ من هذه الأحداث منطلقاً لدعم منظوره في مقاربته موضوعة الثقافة والمثقف، مركزاً فيها على مساءلة عدد من المفاهيم المتصلة بالثقافة والمثقف، إلى جانب مراجعته تلك المفاهيم عند الكتاب والمفكرين، مشدداً على ضرورة تجاوز المفاهيم الغربية التاريخية التي أصلتها الأدبيات الروسية والفرنسية التي رأى أنها تظل محددات صورية لا تعيننا على تحقيق فهم حقيقي لجوهر الثقافة والمثقف معاً في مجتمعاتنا المتخلفة، ما لم تقرن بالنص على ضرورة توافر الإيمان لدى أصحابها، والالتزام الحقيقي بما يدعون إليه وما يتمتعون به من إمكانات وقدرات؛ فليست الثقافة محض خزين أو موهبة أو آلية عمل ميكانيكية. كما حاولت الورقة التمييز بين مفهومي المثقف والمفكر الذي

غفلت عنه جل الدراسات التي تناولت موضوعة المثقف من قبل، لتعكف من ثم إلى تأمل الحالة العراقية ومساءلة أدوار المثقف العراقي قبل سقوط نظام صدام حسين وبعده، كاشفة عما للمثقف وعليه، من خلال مساءلة موقفه من السلطة في المرحلتين، وموقفه من الطائفية ومن الدين عامة، والدور الذي ينتظر من المثقف العراقي والعربي أن يؤديه بإزاء هذه المسألة الجديدة القديمة. في حين اتجهت مقاربات الباحثين الدكتور فهد حسين والدكتور مبروك دريديوالدكتورة ليليا بن صويلح إلى المزاوجة بين فكر المثقف والمرجعيات السوسيولوجية والثقافية، متخذة من الخطاب الإبداعي حيناً منطلقاً لفهم جدل العلاقة وتجلياتها بين هذين المعطيين، كما في مقاربة كل من الدكتور مبروك دريدي. فلقد سعت مقاربة الدكتور دريدي إلى المزاوجة بين الإنتاج الفكري والإبداعي للمثقف العربي، في محاولة منه للقبض على المنتج الثقافي للمثقف. وقد انطلقت هذه المقاربة من قراءة الخطاب الروائي، بوصفه نوعاً أدبياً وظاهرة ثقافية، تحكمها سياقات تاريخية وفكرية واجتماعية، تجعل منها معطى ثقافياً بالغ الخصوصية في التعبير عن رؤاها بين الشرق والغرب، في بعض مفاصله (المعطى) كما كشفت عنه المقاربة التي وقفت على نماذج محددة منه، بعد أن تلمست حضوره في الخطاب الروائي الذي أنتج مقولاته، من خلل نسيجه المثلث (ثقافة– نص– موقف).

وتأتي مقاربة الدكتور فهد حسين مطالبة بضرورة إجراء مراجعة نقدية صادقة مع ذواتنا ولعلاقتنا مع الآخر، وهو ما يجعله يشدد على ضرورة العودة إلى بدايات استفحال الداء، عقب مرض الحضارة العربية، وبدء الهيمنة العثمانية التي فككت الدولة وأشاعت مظاهر المرض والتخلف. وإذا

كان الباحث يشير إلى بزوغ أسماء مثقفين ومفكرين عرب أسهموا في إحداث تأثير في مسيرة الثقافة الحديثة، فإنه لا يلبث أن يذكرنا بأن ذلك التأثير كان محدوداً؛ بسبب أمرين رئيسين، داخلي: يعود إلى سلطة الثقافة الجماهيرية التي سيطرت عليها أيديولوجيات محافظة، وخارجي: يعود إلى تأثيرات الآخر الذي تدفعه مصالحه إلى العبث بأوضاعنا والتآمر علينا. من هنا نرى التوكيد على ضرورة الكفاح ضد الثقافة الغيبية للجمهور من جهة، ومراجعة المثقف لمواقفه ودوره مراجعة نقدية صادقة من جهة أخرى. كما لا تغفل الورقة التنويه بثقل تحديي الماضي/ والآخر اللذين يدعونا الباحث إلى التعامل معهما بعلمية ووضوح. ولعل من النتائج التي يحرص عليها الباحث للخروج من أزمتنا، أمرين، الأول: التعايش الداخلي وبناء مجتمعاتنا على أساس المواطنة، بعيداً عن مختلف ألوان التعصب والتفرقة في العرق أو الدين أو الطائفة أو المذهب، والتعايش الإنساني مع الآخر، في عالمنا المتغير الذي لا سبيل لنا سواه.

صالح هويدي

الشارقة - مارس ٢٠١٧

القسم الأول

المثقف العربي
وثنائية الممارسة والخطاب

المثقفون العرب في زمن موحش أين هو المثقف النقدي؟

أ. د. علي أسعد وطفة

ثقافتنا ومثقفنا.. الحاجة إلى إعادة صياغة المفاهيم والمقاربات

د. صالح هويدي

المثقفون العرب في زمن موحش
أين هو المثقف النقدي؟

أ.د. علي أسعد وطفة*

«اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم (...) ولكن المهم هو تغييره»

كارل ماركس

ربما لا يستحق «المثقف» تسميته ما لم يبحث في الماهية التي يتشكل منها، وفي الهوية التي ينتمي إليها. لذا كان على «المثقف» دائما أن يترحل باحثاً عن أبعاد هويته الذاتية. ولا غرو في ذلك، فمبحث «المثقف» يفيض بالتشويق ويتدفق بالإثارة، وقلما نجد مفكراً بارعاً لم يخض في هذه القضية ويبلي فيها بحثاً في دلالاتها، وغوصا في معانيها. وقد تقاطرت الأبحاث وتواترت النظريات في هذا الميدان لتشكل مجالاً حيوياً بالغ الاستقطاب في العلوم الإنسانية، ولاسيما في علم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع التربوي، على حدّ سواء.

وقد دأب المثقفون أنفسهم على البحث المستمر في ماهية «المثقف» ودوره، فوظفوا أدواتهم النقدية استقصاءً للعلاقة الحيوية بين «المثقف» و«الثقافة»، كما بين «المثقف» والحياة والإنسان، واستطاع هذا الموضوع أن

---

* أستاذ في جامعة الكويت

يستقطب جلّ الباحثين والدارسين، فتكاثفت أعمالهم، وتكاثرت أبحاثهم في هذا الميدان المثير.

ومن أجل استجلاء مفهوم «المثقف» ومعاينة حدوده وأبعاده، تتجه هذه الدراسة إلى استجواب الأعمال الفكرية للباحثين في هذا الميدان، والترحال في تضاريس النظريات الفكرية التي تناولت هذا الموضوع، لاستكشاف طبيعة العلاقة التي تربط المثقف النقدي بالحياة وقضايا الثقافة. وفي هذا الترحال تقتضي منهجيتنا - تجنبا للضياع في المتاهات- أن نبدأ في رحلة البحث عن «المثقف» بأسئلة بسيطة واضحة حول ماهية المثقف وصورته: من المثقف؟ وكيف نعرفه؟ وما أوج علاقته بالثقافة؟ وما هي أبعاده بالحياة؟ ومن «المثقف» العضوي أو الملتزم أو النقدي؟ وما أهم النظريات التي تناولت قضية العلاقة بين «المثقف» والثقافة والحياة؟ تلك هي الأسئلة التي تشكل الإطار العام لهذه الدراسة حول «المثقف» في تقاطيع صلته بالوجود الاجتماعي والحياة الثقافية، بما تنطوي عليه من قضايا وإشكاليات.

ما بين الثقافة والمثقف:

تأخذ العلاقة بين الثقافة والمثقف صورة صميمة جوهرية لا انفصام فيها، إذ لا يمكن فهم «المثقف» إلا في ضوء مفهوم محدد للثقافة، فالمثقف وليد الثقافة، صقل بها وتشكل في بوتقتها. وتتمثل الثقافة انتروبولوجياً في العلاقة الحيوية بين الإنسان والوجود مسلكاً وروحاً، فعلاً وحياة. وهذا يعني أن الثقافة بصورتها الأنثروبولوجية هي الحياة الإنسانية في أشمل معانيها وأعمق تجلياتها. وضمن هذا التصور الشامل للحياة الثقافية يصعب

علينا تعريف «المثقف»، إذ لا بد من تجاوز المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة، والخوض في مفهوم الثقافة الإبداعية، أي: في الجانب الواعي للثقافة الذي يتمثل في الجوانب العليا من الإنتاج الثقافي في مجال الوعي العام، وفي فضاءات العلوم الإنسانية، من فلسفة وفكر ودين وفن وأدب وشعر وموسيقى ومسرح. وفي عمق هذا التموج الثقافي للوعي الإنساني، يمكننا أن نستجلي فهمنا للمثقف بوصفه صورة راقية للوعي الإنساني في أكثر جوانبه نضجاً وتطوراً وانطلاقاً. وهذا يعني أن «المثقف» هو المرآة التي تنعكس فيه الثقافة الواعية الإبداعية للمجتمع الإنساني، حيث يتماهى «المثقف» مع إرادة التغيير في الحياة ويتفاعل مع الثقافة بوجهها الإنساني على حدّ سواء.

فالمثقف وفق هذه الرؤية وعي ثقافي، تتجلى قدرته على امتلاك الحقيقة، والتأثير فيها، وإعادة تشكيلها وانتاجها روحياً وأخلاقياً وإنسانياً، والثقافة التي تميّزه هي في هذه الحالة ثقافة الأخلاق والحياة التي تتمثل في قيم الحق والعدل والخير والجمال. والثقافة هنا في هذا السياق تعني نمطاً من أنماط التجليات الثقافية للمثقف ودوره في الحياة، وهي ترمز في الوقت ذاته إلى تدفق فعله الثقافي الذي يتصف بالقيمة الأخلاقية، ترسيخاً للسمو الأخلاقي الذي يتميز به «المثقف»، تأثيراً في الكون والحياة الثقافية.

ومن أجل تقديم تصور واضح عن مفهوم «المثقف» لا بد من المقارنة بين الثقافة والمثقف؛ فالثقافة هي المحمول، والمثقف هو حاملها بل هي المنتوج، والمثقف منتجها ونتاجها في آن واحد. وهنا يجري التمييز في الأصل الأجنبي اللاتيني بين الثقافة culture وبين المثقف؛ ففي اللغة الفرنسية تعني كلمة (intellectuel) في أحد وجوهها (المفكِّر) أي المشتغل في مجال الإنتاج

الفكري والمعرفي على وجه الخصوص، والمثقف وفقاً لهذا التصور يمثل الإنسان العارف المصقول بالمعرفة، والمحمّل بعطائها، وهذا هو الحد الأدنى لمفهوم «المثقف» في صلة التواصل مع الثقافة والتشبع بمعطياتها.

ومن المؤكد أن مفهوم «المثقف» الفعّال يتجاوز حدود العلاقة الطبيعية بين الفرد والثقافة إلى حد الإنتاج الثقافي. وهذا يعني أن «المثقف» لا يقف عند حدود تمثل الثقافة والتماهي بها، بل لا بد له أن يتجاوز هذا المستوى إلى درجة المشاركة في إنتاجها وإبداعها وتجديدها. ومن هنا يجب التمييز بين «المثقف» العادي والمثقف البنيوي المنتج للثقافة والفاعل في عملية إبداعها. ومن الضرورة بمكان التمييز بين درجة ومستويات الفعل الثقافي، فهناك «المثقف» العادي المنتج للثقافة في حدودها الدنيا، وهناك المنتجون لها في أعلى درجة من درجات الإنتاج الإبداعي، مثل: كبار العلماء والمفكرين والمثقفين الذين يؤثرون في الحركة الثقافية إنتاجاً وصيرورة وإبداعاً. والنخبة الثقافية، وفقاً لهذا التصور، ترمز إلى هؤلاء المثقفين الذي استطاعوا أن يحققوا أعلى درجة إبداعية في عملية الإنتاج الثقافي، وفي عملية التأثير الثقافي في مجال الكتابة والإبداع في مختلف أوجه النشاطات الفكرية، في مجال الشعر والأدب والفلسفة والموسيقا والعلوم الإنسانية بصورة عامة. وفي مجال التمييز بين «المثقف» وغيره من الناس، لا يمكننا أن نتحدث عن الإنسان الجاهل تماماً. فالناس مثقفون على وجه العموم، والثقافة خاصية إنسانية، فالإنسان يرتبط جوهرياً بالمعرفة، ويمتلك القدرة العقلية في عملية تمثل الفكر، وفي عملية إنتاجه بمستويات مختلفة. فالثقافة معرفة وقيمة أخلاقية بالدرجة الأولى. ومن هذا المنطلق الأخلاقي، تتمنهج رؤيتنا للمثقف، حيث تكون الثقافة، كما يراها كانط: «مجموعة من الغايات

الكبرى التي يمكن للإنسان تحقيقها بصورة حرة وتلقائية، انطلاقا من طبيعته العقلانية، وبهذا تكون الثقافة في نظر كانط أعلى ما يمكن للطبيعة أن ترقى إليه»[1]. ويكون «المثقف» في هذه الحالة سعياً إنسانياً لتحقيق هذه الغايات الثقافية العليا. وفي دائرة هذه العلاقة بين الثقافة والمثقف يمكن القول: إن «السلوك عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما. فالفرد في أي مجتمع مغمور بتراث ثقافي يتجاوزه، وهو التراث الثقافي للحضارة التي ينتمي إليها. وهو من خلال هذا التراث يدرك العالم ويحكم عليه، غير أن هذا التراث عندما يتجمد ولا يتجدد، يسير نحو الضمور فالزوال، ويحول بالتالي بين الفرد وبين كامل إدراكه لذاته وغيره. ومن هنا كانت هناك صلة دائرية بين تجدد المجتمع، وتجدد الفرد، فكل منهما يجدد الآخر[2]. وضمن هذا التصور، يمكن إدراك هوية «المثقف» في صلته الحقيقية مع الثقافة والحياة والمجتمع.

المثقف لغةً:

مفهوم «المثقف» مفهوم حديث الولادة والاستخدام، لذا فإننا لا نقع في القواميس اللغوية إلا على شذرات خاطفة، تتعلق بهذا المفهوم. وقد جاء في قاموس المعاني: رَجُلٌ مُثَقَّفٌ: مُتَعَلِّمٌ، مَنْ لَهُ مَعْرِفَةٌ بِالْمَعَارِفِ، أَيْ ذُو ثَقَافَةٍ». وجاء في القاموس المحيط لـمجد الدين الفيروزآبادي: ثقـُف وثقِفَ ثقافةً: صار حاذقاً خفيفاً فطِناً...وثقـَّفه تثقيفاً سوّاهُ وثاقفه فثقفـَه كـنصَرَه فغلبه

---

١ – المختار بنعبدلاوي، الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المنظورة، مجلة الوحدة، عدد غير مذكور التاريخ، صص ٤٤–٥٠، ص ٤٥.

٢ – عبد الله عبد الدايم، التربية والقيم الإنسانية في عصر العلم والتقانة والمال، المستقبل العربي، السنة العشرون، العدد ٢٣٠، نيسان / إبريل، ١٩٩٨، (صص ٦٤-٨٦)، ص٨٠.

في الحِذق. وامرأةٌ ثـَقافٌ كسَحاب فطِنةٌ، وثِقاف ما تسوّى به الرماح. ونجد في القواميس العربية تقاطعاً في العلاقة بين «المثقف» والمعرفة والثقافة، فالمثقف رجل متعلم، يمتلك معرفة وثقافة. وهذه التعريفات تلميحية بسيطة لا تجاوز حدود الإشارات اللغوية البسيطة. ويعرف معجم العلوم الاجتماعية المثقفين «بأنهم الأفراد الذين يتميزون عن باقي أفراد المجتمع بالخبرة والمعرفة (...) ويستخدمونها في مواجهة المواقف الجديدة بنجاح أو حل المشكلات الجديدة بابتكار الوسائل الملائمة»[١].

ومفهوم «المثقف» مفهوم مستحدث في اللغة العربية، شاع استخدامه في الأدبيات الاجتماعية والسياسية خلال العقود القليلة الماضية، ولفظا (مثقف) وثقف (بمعنى) حذق وفهم وأدرك. اللفظ يقابل (Intellectual) ذا الأصل اللاتيني المستخدم في اللغات الأوروبية. فلفظ (intellectual) أقرب في معناه إلى كلمة (المفكر)؛ لأن الكلمة مشتقة في اللغات الأوروبية من كلمة (intellect) أي (الفكر)[٢].

وقلما ترد كلمة «مثقف» في معاجم اللغة العربية، ولكن، يمكن أن تطالعنا هذه المعاجم بالفعل: «ثقّفَ» وتأتي بمعنى [حذق]، كما في الصحاح. وقد ظهرت كلمة «مثقف» لأول مرة في اللغة العربية في قاموس (محيط المحيط) لبطرس البستاني في نهاية القرن التاسع عشر

١- أحمد زكي بدوب، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت،، ١٩٨٢، ص ٢٢٢.

٢-طارق مخنان، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة قاصدي مرباح -ورقلة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، مدرسة الدكتوراه، العام الجامعي ٢٠١١-٢٠١٢، ص ١٢.

كترجمة لكلمة Intellectuel الفرنسية، أو «أنتلجنسيا» الروسية، وقد عرفت هذه الكلمة في القاموس بمعنى قريب جداً من المعنى المألوف والمتداول في المجال الثقافي، إذ تأتي بمعنى [متعلم ومعني بالمعارف] أي ذو ثقافة. وفي هذا السياق يعرّف بشارة المثقفين: «بأنهم فئة تتجلى قوة عملها في فكرها الذي تستثمره من أجل ضمان مورد رزق لها، (....) وهي تقوم بالعمل الفكري وفي الوقت نفسه تتخذ مواقف من القضايا التي تهم المجتمع وبالتالي فهي تجمع ما بين العقلانية في التحليل والمواقف القيمية والأخلاقية»[1].

وقد وردت كلمة «المثقف» بصيغ مختلفة في التراث العربي، ووظفت كلمات متعددة للإشارة إلى المثقف، مثل: الحكيم، والشاعر، والعلامة، والأديب، والفقيه، والشيخ، والمحدث، والشاعر، والراوي، والفيلسوف، والعالم، والرشيد، وصاحب القلم، والوراق، والمتعلم، والمتأدب. وهذه الكلمات وغيرها قد تتضمن معنى «المثقف»؛ الكلمة التي نستخدمها في العصر الحديث.

مفهوم المثقف:

نادرا ما نقع على مفهوم في العلوم الإنسانية خارج دائرة الوضعية الإشكالية التي تغمر المفاهيم الأنسانية، ولاسيما في مجال العلوم الاجتماعية. وهذه الوضعية الإشكالية للمفاهيم، تعبير موضوعي عن قيمة الحقيقة الاجتماعية نفسها التي تأخذ مسارها في مدارات التحول والتغير المستمر.

١- عزمي بشارة، «المثقف» ليس بالضرورة ثورياً لكنه بالضرورة نقدي، محاضرة ألقيت بالحي الثقافي (كتارا) بالدوحة في قطر.

فالمفاهيم في العلوم الإنسانية تعبير عن حقائق اجتماعية نسبية، سريعة التغير، وومضية التبدل، ولا يمكن أن تتبلور على صورة حقيقة نهائية. وهذا الوضع الإشكالي يزيد هذه المفاهيم غنى وتنوعاً. وهذه المفاهيم قلما تستنفد معانيها في ودلالاتها في نظرية أو رأي واحد، فالمفهوم الاجتماعي - لأنه وثيق الصلة بظاهرته المتغيرة - غالباً ما ينطوي على تضاريس عميقة وطبقات من التراكمات المتوغلة في الأعماق. ومن هنا كان على الباحثين التوغل والاستكشاف في أعماق المفهوم الاجتماعي، واختبار الغنى والثراء الكبير الذي يتميز به. وضمن هذا التصور نقول: إن تراكم القول والبحث في المفاهيم دليل على عمق هذه المفاهيم، كما هو دليل على شمولها وأهميتها. وضمن هذا التصور يمكن القول: إن مفهوم «المثقف» يأخذ مكانه بين المفاهيم الإشكالية الغنية بالمعاني، والمتدفقة بالدلالات، وسيبقى هذا المفهوم قادرا على جذب اهتمام الباحثين لما ينطوي عليه من ثراء وغنى وتنوع وأهمية.

ومن الضرورة بمكان في هذا المقام أن نستعرض بعض التصورات الذكية التي قدمها بعض المفكرين حول مفهوم «المثقف» بدلالاته ومعانيه. ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى الوصف الجميل الذي يقدمه صلاح بوسريف لمفهوم «المثقف»، إذ يقول: «المثقف» ليس مفهوماً مُحْكماً، قطعياً، مُمْتَلِئاً بتعبيراته، وما يحمله في طياته من مداليل، بل إنَّه مفهوم متموِّجٌ، منشَرِحٌ، ما فيه من فراغ، ومن مساحات شاغرة، أكثر مما فيه من امتلاء، وهذا ما يسمح بضرورة الإضافة والمَلْءِ، وبالمُراجعة الدائمة، أو البدء من جديد على الدَّوام، ليس بنفي المفهوم وإلغائه، بل لتجديده، وتحيينه،

ووضعه في سياق المُتَغيِّرات الحادِثَة والطَّارئة، بما تُحْدِثُ في هذا المفهوم ذاتِه من خُدوش وجروح وتصدُّعات[1]. وهذا الغنى والثراء في المفهوم يؤصل لمشروعنا في البحث عن تصور متكامل لهذا المفهوم، في أبعاده المختلفة والكشف عن طبيعة المشاكلات التي ينطوي عليها.

ولا بد من الإقرار هنا، بأن مفهوم «المثقف» ولد حديثاً للتعبير عن الموقف الشجاع للروائي الفرنسي إميل زولا ونخبة من المثقفين الفرنسيين الذين دافعوا في باريس عن الضابط الفرنسي اليهودي الأصل دريفوس Alfred dreyfuse، الذي اتهم بجريمة الخيانة العظمى، وحكم عليه في ٢٢ ديسمبر عام ١٨٩٤ بالنفي إلى غوايانا، بتهمة التجسس لصالح ألمانيا. وفي هذه الأثناء كتب إميل زولا مقالته الشهيرة (إني أتهم) التي دافع فيها عن دريفوس، ثم انبرى مع عدد من المثقفين الفرنسيين أمثال: أناتول فرانس، ومرسيل بروست، وسينيوبوس، وليون بلوم، ولوسيان هير، للتوقيع على بيانهم المشهور بتسمية «بيان المثقفين» الذي عبروا فيه عن رفضهم حكم المحكمة. ونشر هذا البيان في جريدة لورو الفرنسية في ١٤ يناير ١٨٩٨ بعنوان Le Manifeste des Intellectuels . وانقسم الرأي العام بعد هذا البيان، بين مؤيد لإعادة المحاكمة، ومطالب بتثبيت العقوبة، وبين صراع بين المعسكرين؛ المعسكر التقليدي المعادي للسامية، والمعسكر الاشتراكي النقدي. وتحت تأثير الضغط الثقافي للمفكرين الفرنسيين، أعيدت المحاكمة، وخفض الحكم إلى مدة ١٠ سنوات من

١- صلاح بوسريف، وُجُـــوه «المُثقَّــف» أو ضرورة التفكير في المفهوم، السبت، ٢١ يونيو ٢٠١٤ ١٢:٤٠، موقع أنفاس:
http://anfasse.org/index.php/2010-12-30-16-04-13/2010-12-05-17-29-12/5462-2014-06-21-12-40-38

السجن، ورفعت إلى محكمة النقض التي ألغت الحكم وأطلقت سراحه وتمت تبرئته[١].

وعلى أثر هذه المواجهة الفكرية بأبعادها السياسية، انتشر مفهوم «المثقف» وارتبط جوهرياً بقيمته النضالية وأرومته النقدية، وأصبح عنواناً لكل الممارسات الثقافية التي تنافح عن المظلومين، وإشارة إلى كل المواقف الشجاعة ضد الظلم والظالمين وإلى كل أشكال الاستبداد السياسي. وقد رسخ في الممارسة الفكرية أن «المثقف» رجل نقدي يسعى للكشف عن الحقيقة، ويدافع عن المظلومين. وضمن هذه الممارسة النقدية، انكشف الاستخدام على مواقف المفكرين في مناصرتهم المضطهدين، والسير بمقتضى الدفاع عن قيم الحق والعدل في المجتمع السياسي. وعلى هذا الأساس بدأ يتمحور مفهوم «المثقف» على ركائز الكشف عن الحقيقة نقدياً، ورد المظالم توخياً لقيم الحق والخير والعدل والجمال. فالمفكرون الحقيقيون، كما وصفهم جوليان بندا Julien Beda، «أقرب ما يكونون إلى الصدق مع أنفسهم حين تدفعهم المشاعر الميتافيزيقية الجياشة والمبادئ السامية، أي مبادئ العدل والحق، إلى فضح الفساد والدفاع عن الضعفاء وتحدي السلطة المعيبة الغاشمة».

وعلى هذا النحو بدأ مفهوم «المثقف» يأخذ دور الوريث الشرعي لمفهوم الفيلسوف الذي كان سائداً في القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، وارتبط كما أوضحنا في قضية «دريفيوس»، بالصراع الفكري

١- محمد الشيخ، «المثقف» والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر، دار الطليعة، بيروت،ط1 ، 1991، ص١٨.

والسياسي ما بين رجال الفكر من جهة والأنظمة السياسية من جهة أخرى، واصبح مفهوم «المثقف» لصيقاً بمفهوم المعارضة السياسية، والنقد للسلطة، ومقاومتها عندما يقتضي الأمر.

وفي هذا المقام، يقول عالم الاجتماع الأميركي كوزر (Coser) في كتابه «سوسيولوجيا المثقفين»: المثقفون هم المتحدرون من الكهنة والأنبياء والرهبان والمتعلمين أو هم ورثتهم. إنهم المعنيون بالدرجة الأولى بالبحث عن الحقيقة والاحتفاظ بها، كما هم معنيون بالقيم الجمعية والمقدسة، تلك التي تتحكم في جماعة وفي مجتمع وفي حضارة»[١]. ويتابع كوز قائلا: ولكن «المثقف» تحول إلى حالة من الالتزام بالقضايا الحيوية في المجتمع والسياسة والثقافة»[٢].

وفي هذا المقام يقع تعريف عابد الجابري للمثقفين، في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية» إذ يعرفهم بأنهم «هؤلاء الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فناً في القول، قبل أن يكون شيئاً آخر»[٣]. والمثقف حسب الجابري: هو ذلك الذي يلتصق بهموم وطنه وبهموم الطبقات «المقهورة» و«الكادحة»، إنه «المثقف العضوي» الذي يضع نفسه في خدمة المجتمع، ويواجه تحدياته المختلفة، دفاعاً عن الحق والحقيقة ورفضاً لكل

١- جيرار ليكليرك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ٢٠٠٨، ص ١٨.

٢- جيرار ليكليرك، سوسيولوجيا المثقفين، المرجع السابق، ص 9.

٣- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠، ص ٢٥.

أشكال الظلم والقهر والتسلط في المجتمع[1]. ومن الجميل في هذا المكان أن نورد تعريف وليد خالد أحمد الذي يعرّف المثقفين تعريفاً جامعاً لأركان وأبعاد التعريفات السابقة بقوله: «المثقفون هم أولئك الأشخاص من المتعلمين الذين يمتلكون المعرفة ولهم طموحات سياسية، وعلى أساس هذه المعرفة الموضوعية والطموحات السياسية وتأملاتهم الذاتية.. يسعون إلى التأثير في السلطة السياسية في اتخاذ القرارات الكبرى، وإلى صياغة ضمير مجتمعهم، وكذلك صياغة أحكامهم على الواقع دون أن يستخدموا هذه الأحكام مباشرة أو بالضرورة من خبراتهم الحسية»[2].

ما بين «المثقف» والمتعلم:

تسود في عالمنا العربي صورة نمطية عن «المثقف»، قوامها أن «المثقف» هو الشخص الذي حظي بتعليم مدرسي واسع، ويحمل شهادات علمية عالية. وقد «ارتسمت هذه الصورة في أذهان كثيرين، ممن يعتبرون أنفسهم مثقفين، لما وصلوا إليه من مكانة وظيفية، بحكم حصولهم على شهادات علمية. وفي حقيقة الأمر لا يمكن للشهادات العلمية المجردة أن تجعل حاملها مثقفاًبالضرورة، بقدر ما تجعله مصاباً بمرض «التَعالُم» كما أسماه مالك بن نبي»[3]. وفي هذا إشارة كبيرة لضرورة الفصل بين التعليم والثقافة.

١- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، المرجع السابق، ص ٢٥.

٢- وليد خالد احمد، محددات الدلالة اللغوية والمفاهيمية لمفردة الانتلجنسيا، الزمان، ١٧- ديسمبر - ٢٠١٢: http://www.azzaman.com/?p=20632

٣ نبيل البكيري، أزمة «المثقف» العربي، الصحوة نت: ١٣ مايو - ٢٠١٤:
http://www.alsahwa-yemen.net/print.aspx?id=40426

وعلى خلاف هذه الصورة، يمكن لبعض الأفراد أن يحققوا جوهرهم الثقافي دون الحصول على شهادات مدرسية أو جامعية عالية. فكما أن «المثقف» لا يكون وجوده رهناً بالتعليم والشهادة، كذلك الأمر لا يمكن للتعليم أن يمنع شخصاً من أن يكون مثقفاً بجدارة. فالتعليم يساعد في التثقف، وهو شرط ضرورة دون أن يكون شرط كفاية له.

وثمّة من يربط بين مفهوم المتعلم ومفهوم «المثقف» على نحو وثيق. وفي المقابل هناك من يرى في المتعلم الحاصل على الشهادات العلمية أو المدرسية «مثقفاً»، ويدخل ضمن هذا المعنى العام والواسع، الموظّفون في مختلف القطاعات، والمعلّمون والأساتذة، والعاملون في قطاع الإعلام، والأطباء والمهندسون، والتقنييون، والطلبة ممن يتابعون دراساتهم في الأنساق العليا من التعليم، في مختلف الشّعب والتّخصّصات»[١]. ولكن الباحثين استطاعوا اليوم فك الارتباط بين المتعلم والمثقف. فالمتعلم هو حاصل على الشهادات العلمية، أما «المثقف» فهو ذلك الذي تمرس بالفكر والثقافة وأصبح فاعلاً ومنتجاً للثقافة ومؤثراً في المجتمع، وفق معايير الدفاع عن القضايا الكبرى في المجتمع.

وهنا وفي هذا المقام يميز جان بول سارتر Jean-Paul Sartre بين «العالم» و«المثقف» إذ يرى أن كلمة «مثقف» لا تطلق على العلماء الذين يعملون في حقل انشطار الذرة لتطوير أسلحة الحرب وتحسينها؛ لأنهم في هذه الوضعية مجرد علماء، ولكن إذا شعر هؤلاء العلماء بالخوف والذعر لما

١ صلاح بوسريف، وُجُـــوه «المُثقَّــف» أو ضرورة تفكير المفهوم، السبت،٢١ يونيو ٢٠١٤ ١٢:٤٠، موقع أنفاس:
http://anfasse.org/index.php/2010-12-30-16-04-13/2010-12-05-17-29-12/5462-2014-06-21-12-40-38

تنطوي عليه هذه الأسلحة من طاقة تدميرية، فاجتمعوا ووقعوا بياناً يعرضون فيه استخدام الأسلحة النووية ضد البشر غدوا من فورهم مثقفين»[١]. وهذا يعني أن الثقافة موقف نقدي ومسؤولية ورسالة، وليست مجرد معرفة وعلم في المخابر أو معرفة في رؤوس العارفين.

وهناك من يعمم مفهوم «المثقف» ليشمل «جميع منتجي الأفكار وناشريها وحملتها ومستهلكيها، بمن فيهم علماء الدين والأدباء والكتاب والإعلاميون والفنانون، بل وجميع خريجي الجامعات والمتعلمين تعلماً مرموقاً»[٢].

وهناك من يضيّق مفهوم «المثقف» ليحصره في فئة محددة من الناس، أو نخبة منهم، وغالباً ما تكون نّخبة من المفكرين والكتّاب والمبدعين، التي تعمل في حقل الفكر والفن والإبداع، ممن ينتجون الرّموز والدّلالات. وضمن هذا التصور الضيق يفقد كثير من المثقفين حضورهم الثقافي ضمن دائرة المفهوم «مثقف» تفادياً للتّعميم، أو لتعتيم المفهوم وتمييعه[٣]. وإلى هذا هذا الاتجاه من التعميم يشير محمد عابد الجابري الذي يقول: «إن مفهوم («المثقف») اتسع ليشمل جميع الذين يشتغلون بالثقافة، إبداعاً وتوزيعاً وتنشيطاً، ويرمز إلى الثقافة هنا

١- جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت ١٩٧٣، ص ١٣.

٢- عباس النوري، تعريف «المثقف» والثقافة، مركز النور للدراسات، ٢٦/ ١٢/ ٢٠٠٧
http://www.alnoor.se/article.asp?id=15807

٣- صلاح بوسريف، وُجُـــوه «الُمثقَّــف» أو ضرورة تفكير المفهوم، السبت، ٢١ يونيو ٢٠١٤ ١٢:٤٠، موقع أنفاس:
http://anfasse.org/index.php/2010-12-30-16-04-13/2010-12-05-17-29-12/5462-2014-06-21-12-40-38

بوصفها عالماً من الرموز يشمل الفن والعلم والدين»[1]. والمثقف، وفق هذا التصور، هو من يتمثل ثقافة وطنه على نحو خاص، ويتماهى بالثقافة الإنسانية على نحو أشمل وأعم، وهو الذي يشارك في تنمية الثقافة بمختلف تجلياتها العامة والخاصة»[2].

وللفصل ما بين التعميم والتخصيص المركّز، يمكن القول بأن «المثقف» - بوصفه منتجاً للرموز والدلالات- يشارك في نقد الأحداث العامة، ويتدخّل في الشأن العام من منطلق قدرته على قراءة وتحليل المعطيات والأحداث والوقائع، ووضعها في مسارها الأخلاقي والإنساني الصحيح[3].

المثقفون النخبة:

عندما نأخذ بمفهوم فيلفريدو باريتو للنخبة، بوصفهم الأفراد الأكثر تميزاً وحضوراً وتأثيراً في مجال اختصاصاتهم، عندها نستطيع أن نبني على هذه الرؤية لتحديد مفهوم النخبة السياسية. وضمن هذا التصور بمكن القول: إن مفهوم النُّخب الثقافية يدل في أبسط تعريفاته على هؤلاء الذين يمارسون تأثيراً أكبر في مجال الإنتاج الثقافي والرمزي في مجتمعاتهم وحقول

---

١ - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، كانون الثاني / يناير ٢٠٠٠، ص ٢٥.

٢- محمد عابد الجابري، مفهوم الثقافة... وقاموس الخطاب العربي المعاصر،٢٠٠٧-١٢-١١: مركز دمشق للدراسات النظرية وحقوق الإنسان:

http://www.mokarabat.com/s3011.htm.

٣- صلاح بوسريف، وُجُـــوه «المُثقَّــف» أو ضرورة التفكير في المفهوم.، السبت، ٢١ يونيو ٢٠١٤ ١٢:٤٠، موقع أنفاس:

http://anfasse.org/index.php/2010-12-30-16-04-13/2010-12-05-17-29-12/5462-2014-06-21-12-40-38

تخصصاتهم الفكرية، ولاسيما الكتاب والمنظرون والأدباء والشعراء والمفكرون والمنظرون والإعلاميون. ويتميز هؤلاء بطاقتهم الإنتاجية في مجال الفكر والثقافة، كما يتميزون بتأثيرهم الكبير في الروح المعنوية والثقافية لشعوبهم. وغالباً ما يميز الباحثون بين النخبة الثقافية والمثقفين، فالمثقفون يشكلون طبقة واسعة من العاملين في حقل الثقافة، ولكن النخبة منهم ترمز إلى أكثرهم تميّزاً وتأثيراً وحضوراً في الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع. وهذا يعني أن النخبة الثقافية تتشكل من كبار الأدباء والكتاب والمؤرخين والشعراء والفنانين الذي يلعبون دوراً مميزاً وحيوياً في مجال اختصاصاتهم الفكرية والمعرفية.

وللتعبير عن النخبة الثقافية استخدم المفكرون عادة عدداً من المصطلحات أبرزها: مصطلح «الأنتلجنسيا» بصبغته الماركسية، ومصطلح «المفكر العضوي» وفقا لنظرية غرامشي، ومصطلح «المفكر الرسولي» صاحب الرسالة وفقا لمصطلح إدوارد سعيد، ومصطلح «المفكر النقدي» وفقا لمنظور نيتشه وسارتر. ومن هذه الزاوية ينظر جوليان بندا إلى النخبة من المثقفين «باعتبارهم نخبة ضئيلة من الملوك الفلاسفة من ذوي المواهب الفائقة والأخلاق الرفيعة الذين يشكلون ضمير البشرية (...) إن المثقفين الحقيقيين يشكلون طبقة العلماء والمتعلمين بالغي الندرة لأن ما ينادون به هو المعايير الخالدة للحق والعدل»[1]. والمثقفون الحقيقيون، كما يقول بيندا، هم الذين يجدون متعتهم في ممارسة الفن أو العلم أو التأمل الميتافيزيقي، وليس

١- إدوارد سعيد، «المثقف» والسلطة، ترجمو محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ص ٣٤، ٣٥.

في السعي وراء الغايات المادية العملية. وهذا الأمر لا يعني بالضرورة أن هؤلاء المثقفين منعزلون عن العالم في أبراج عاجية؛ فالمثقف لا يكون مثقفاً حقيقياً إلا حين يعارض الفساد ويدافع عن المستضعفين ويقف في وجه السلطة القامعة الفاسدة، وفي هذا الجانب الأخلاقي من الثقافة يقول جوليان بندا عن المثقفين الحقيقيين بأنهم: «أقرب ما يكونون إلى الصدق مع أنفسهم حين تدفعهم المشاعر الميتافيزيقية الجياشة والمبادئ السامية، أي مبادئ العدل والحق، إلى فضح الفساد والدفاع عن الضعفاء وتحدي السلطة المعيبة الغاشمة»[١]. وهذا الأمر عينه الذي يعلنه تشومسكي عندما يقول: «إن من مسؤولية المثقفين أن يقولوا الحقيقة ويفضحوا الأكاذيب، وأن «المثقف» هو من يحمل الحقيقة في وجه القوة».

وكما أوضحنا في مختلف تعريفات النُّخب، غالباً ما يكون الأفراد الذين يشكلون نخبة ثقافية الأفضل بين أقرانهم، والأكثر تأثيراً في مجال اختصاصهم. ومن هذا المنطلق فإن نخبة المثقفين تتمثل في أكثرهم انتاجاً وفعلاً وتأثيراً وحضوراً وممارسة وإبداعاً في مجال الفكر والثقافة والإبداع الثقافي. وهذا يشمل مختلف القطاعات الثقافية في الأدب والشعر والفن والموسيقى والرسم والنحت والتصوير، وفي شتى العلوم الإنسانية.

يعرّف طارق مخنان النخبة المثقفة بقوله: «هي مجموعة من الأشخاص المتجانسين، يمتلكون رصيداً معرفياً ولهم تكوين عال، ويتمتعون بسلطة رمزية تخولهم التفكير في قضايا المجتمع (...) ومفردة الثقافة تشمل قطاعات واسعة من الأدب والفلسفة والعلوم الاجتماعية وحتى التقنية

---

١ – انظر: Julien Benda , La trahison des clercs, Editions Grasset, Paris, 2003.

والبحثية، فالمثقف هو من يتعدى حدود اختصاصه للتكلم في قضايا تشمله كعضو في مجتمع يرتبط مصيرياً بالانتماء إليه»[1].

ويعرّف الجابري نخبة المثقفين «بأنهم يشكلون الفئة الواعية التي اكتسبت بحكم ثقافتها موضوعية التفكير ووضوح الرؤية والقدرة على التحليل والمحاكمة المنطقية مما يجعلهم في حصن من أن تنطلي عليهم أساليب البرجوازية ومن أن يخيفهم تحكم المتسلطين». ويرى «أن هؤلاء المثقفين، هم وحدهم القادرون على تصحيح تلك الصورة في الوعي الجماهيري، ورسم الطريق الصحيح لتحقيقها في حيز الواقع الملموس»[2].

وجلّ ما نعنيه بالنخبة يتمثل في طبقة «المثقفين المحترفين» حسب تعبير كارل مانهايم، أي: هؤلاء الذين يكرسون كل وقتهم لمهنة الكتابة والتأليف والإنتاج المعرفي.

الصورة الأنتلجنسوية للمثقف النخبوي

يتشاكل مفهوم «الأنتلجنسيا» Intelligentsia مع مفهومي «المثقف» من جهة، والنخبة الثقافية من جهة أخرى. ويأخذ هذا التشاكل صورته في الاستخدام المتناوب لهذه المفاهيم بدلالة واحدة في كثير من الأحيان، كما يأخذ هذا التشاكل صورة الترادف والتعاقب والاستبدال. ومع الاعتراف

١- طارق مخنان، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة قاصدي مرباح -ورقلة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، مدرسة الدكتوراه، العام الجامعي ٢٠١١-٢٠١٢، ص ٢٠.

٢- محمد عابد الجابري، مفهوم الثقافة... وقاموس الخطاب العربي المعاصر! - ٢٠٠٧-١٢-١١ : مركز دمشق للدراسات النظرية وحقوق الإنسان:

http://www.mokarabat.com/s3011.htm

بصعوبة الفصل بين مفهوم «الأنتلجنسيا» وبين مفهوم «المثقف» و«النخبة الثقافية» فإن علينا أن نفصل بينهما ونحدد وشائج العلاقة القائمة بين هذه المفاهيم الثلاثة، لأن مفهوم «الأنتلجنسيا» يمتلك خصوصيته التاريخية ويحمل سماته الخاصة في الدلالة والتعبير عن وضعية طبقة من المثقفين نشأت في سياق تارخي مختلف.

يشار إلى أن الروائي الروسي المغمور بوخارين Boborykin كان أول من استخدم كلمة «الأنتلجنسيا» عام ١٨٦٠. وتعود هذه الكلمة في أصولها الاشتقاقية إلى اللاتينية التي كانت تستخدم في ذلك العهد كثيراً من قبل اللاهوتيين ورجال الكهنوت في روسيا. وقد استخدمت هذه الكلمة لاحقاً لوصف النُّخب الثقافية الروسية الجديدة الصاعدة التي تلقت تعليماً جامعياً على الطراز الأوروبي[١]. كما شاع لاحقا استخدام «الأنتلجنسيا» تعبيراً عن النُّخب الطليعية النقدية في روسيا والبلدان الاشتراكية، ثمّ اتسع استخدام كلمة «أنتلجنسيا» كموضة ثقافية بما تنطوي عليه من إيقاع موسيقي في أغلب بلدان أوروبا الشرقية ولاحقاً في أوروبا الغربية، وعلى الأثر في مختلف أصقاع العالم. ومن الواضح أن الأوروبيين الشرقيين استخدموا مصطلح «الأنتلجنسيا» للدلالة على المفكرين الذين يقومون بنقد السلطة والأوضاع الاجتماعية القائمة ويمارسون دوراً طليعيا في الحركات الثورية[٢].

١- راجع، الانتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة، دراسة د. محمد الدقس، الانتلجنسيا العربية: الواقع والطموح ملاحظات أولية، عمان: منتدى الفكر العربي بالتعاون مع اتحاد المحامين العرب والجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط١، عام ١٩٨٨، ص ١٤١.

٢- وليد خالد احمد، محددات الدلالة اللغوية والمفاهيمية لمفردة الانتلجنسيا، الزمان، ١٧- ديسمبر - ٢٠١٢:

وقد جاء تعريف «الأنتلجنسيا» Intelligentsia في الموسوعة بأنها جماعة من المثقفين الذين يأخذون مكانهم النقدي الطليعي في المجتمع. ويغطي هذا التعريف المثقفين من النقاد والكتاب والروائيين الطليعيين الذين يتميزون بقوتهم السياسية وحضورهم الأيديولوجي، وقد أطلقت هذه الكلمة على مثقفي روسيا بعامة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[١]. وقد تخطى هذا المفهوم حدود روسيا وانتشر بشكل واسع في هضاب الثقافة الغربية متقاطعاً مع مفهوم «المثقف العضوي»، ومتجاوزاً إياه، ليشتمل على دلالات جديدة تتجاوز مفهوم «المثقف» الذي يرتقي في صورته الأنتلجنسوية إلى مفهوم النخبة الثقافية الطليعية في المجتمع. وقد استُخدم مفهوم «الأنتلجنسيا» بشكل واسع في أوروبا الشرقية على أثر المعركة الثقافية التي خاضها المفكرون الفرنسيون حول مظلمة دريفوس عام ١٨٩٤، وبدأت هذه الكلمة تخط مسارها للتعبير عن النخبة من المثقفين ذوي النزعة النقدية التقدمية.

وقد اعتاد كثير من الكتّاب على الاستخدام الترادفي لمصطلحي «المثقفون» و«الانتلجنسيا» للدلالة على المفكرين الذين يمارسون فعلهم الثقافي من منظور نقدي للأوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة. ويتضمن مفهوم «الأنتلجنسيا» في أصول استخداماته الأولى أولئك المثقفين الذين حصلوا على تعليم عال وتخصصوا في الممارسة السياسية والاجتماعية النقدية بوصفهم طليعة سياسية أو قوة تقدمية ماركسية الطابع، اشتراكية الهوية.

---

http://www.azzaman.com/?p=20632

١- اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الاقتصادية والاجتماعية، قويسنا، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٦٠.

وربما لا يختلف مفهوم «المثقفون» عن مفهوم «الأنتلجنسيا» كثيراً عندما نأخذ بعين الاعتبار مفهوم «المثقف» العضوي عند «غرامشي»، حيث يتقارب مفهوم «المثقف» ويتجاذب مع مفهوم الأنتلجنسيا، لأن المثقفين العضويين أيضا يسهمون في ابتكار الأفكار ونقد الأوضاع السياسية القائمة ومواجهة التحديات الاجتماعية الكبرى في الحياة السياسية والاجتماعية للأمة.

وضمن هذه الرؤية يمكن القول إن «الأنتلجنسيا» هي أعلى مستويات النخبة المثقفة، فالأنتلجنسيا ليست عدداً من المثقفين في بلد ما أو مجال ما، بل هي بالتعريف: «حاملة الوعي الثوري» و«أداة العمل الثوري»، لأن «المثقف» لاينضوي تحت لواء الأنتلجنسيا إلا عندما يحمل في ذاته طاقة الوعي الثوري رفضاً للواقع ونزوعاً إلى تعديله وتغييره جذرياً. ويتضح أن هذه الصورة الأنتلجنسوية تنقض نظرية الطبقة الماركسية لأن «الأنتلجنسيا» في هذا المقام هي التي يجب عليها أن تثور وتغير وليست الطبقة العاملة «البرولتاريا»، حيث يتجذر «الحديث لا عن عمال المعامل والمصانع بل عن «عمال العقل» و«العمال الفكريين» أوعن البروليتاريا الثقافية»[1].

المثقف النقدي:

للتعبير عن العلاقة الإيجابية بين «المثقف» وقضايا المجتمع ظهرت مصطلحات كثيرة جداً، لكنها تدور جميعها في فلك واحد وحول جوهر واحد يتمثل في اهتمام «المثقف» بقضايا المجتمع ونضاله من أجل إحقاق

---

١ – طارق مخنان، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، مرجع سابق، ص ١٧.

الحق، وتجسيد العدل الإنساني ومناشدة الخير والجمال. ومن هذه الكلمات نجد: «المثقف» العضوي، «المثقف» الملتزم، «المثقف» النقدي، «المثقف» الرسولي، «المثقف» الريادي، «المثقف» الطليعي، «المثقف» الناقد، «المثقف» المشاكس، «المثقف» الوطني، «المثقف» الإنساني. وجميع هذه الكلمات تدل في جوهر الأمر على معنى واحد يتمثل في دور «المثقف» ووظيفته في مواجهة مختلف التحديات والقضايا والمشكلات والأوضاع التي يواجهها المجتمع الذي يعيش فيه. ومن الواضح أن هذه الكلمات الدالة على المثقف النقدي تقف على نقيض الكلمات الدالة على المفكر التأملي أو المفكر العاجي أو المفكر الذي يعيش في عالمه الخاص، بعيداً عن الحياة وهمومها ومشاكلها. فالفكر كما يرى كثير من المفكرين، يجب أن يمارس وظيفة اجتماعية في نقد مختلف التحديات والمشكلات التي يواجهها المجتمع. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن «المثقف» الذي يدير ظهره للمجتمع لن يكون جديراً بتسمية المثقف الحقيقي، وبالتالي فإن «المثقف» هو ذاك الذي لا يرضى أن يكون شاهداً على الحدث بل فاعلاً إيجابياً متمرساً في قضاياه وأحداثه، ولا يكون فاعلاً إلا عندما يكون أنموذجاً للمثقف العضوي حسب توصيف غرامشي، أو أنموذجاً للمثقف الشجاع حسب جوليان بندا Julien Benda، أو حتى نموذجاً للمثقف الفطين والتفكير الواضح الرؤية عند الجابري، والملتزم عن بورديو Pierre Bourdieu، أو مثالا للوعي الشقي حسب هيغل Hugle. وفي مقابل هذه الكلمات التي تعبر عن «المثقف الرسولي النقدي» ظهرت كلمات أخرى للإشارة إلى المثقفين السلبيين، ومنهم: مثقف السلطة، وفقهاء السلطان، والمثقف الطائفي، والمثقف التقليدي، والمثقف الأيديولوجي، والمثقف السطحي.

عدد كبير جداً من المفكرين تناولوا قضايا «المثقف» وارتباطه العضوي الملتزم بقضايا المجتمع. ومن أجل الكشف عن طبيعة العلاقة بين «المثقف» والمجتمع أو ما يسمى بالعلاقة الصميمية، سنستعرض بعض التيارات الأساسية التي تتمثل في منظور كل من من سارتر، وغرامشي، وإدوارد سعيد، والجابري، آملين أن تتضح صوة «المثقف» العضوي الملتزم النقدي المشاكس في مرآة أعمالهم، وتصوراتهم النقدية حول دور «المثقف»، ووضعية الالتزام الثقافي بقضايا المجتمع وهمومه. وهنا أيضا يجب علينا ألا نغفل أهمية التيارات والاتجاهات الفكرية في هذا الميدان التي لا نستطيع المرور عليها جميعاً، فهناك محاولات فكرية كثيرة بذلها علماء ومفكرون لا يقلون أهمية، وقد استطاع بعضها أن ينفلت من مركزية الدوران في فلك غرامشي وسارتر وإدوار سعيد.

أنطونيو غرامشي (١٨٩١ - ١٩٣٧)

يعود الفضل إلى المفكر الإيطالي الكبير أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci في اجتراح مفهوم «المثقف العضوي». وتشكل الأعمال الرائدة الكثيرة التي حققها غرامشي حول الثقافة ودور «المثقف» مرجعية فكرية مهمة، ينطلق منها أغلب المفكرين عند تناولهم لمفهوم «المثقف» الفاعل الملتزم بقضايا الأمة والشعب.

يقول غرامشي في تعريفه للمثقف العضوي: «جميع الناس مثقفون (...) لكن وظيفة «المثقف» في المجتمع لا يقوم بها كل الناس»[1]. فالمثقف. وفقاً

١- أنطونيوغرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دارالمستقبل العربي،١٩٩٤، صص ٢٤، ٢٥.

لهذه الصورة الغرامشية ناقدٌ اجتماعيٌّ، يعمل في مجال الإنتاج الثقافي، ويكرس نفسه لخدمة القضايا الاجتماعية الحيوية في المجتمع، ويعمل على بناء نظامٍ فكري مؤنسن ومعقلن في اتجاه تطوير المجتمع والنهوض به. وبالعودة إلى غرامشي نستطيع القول: إن جميع الناس مثقفون بطريقة أو أخرى، وهذا ينسحب على جميع الفئات الاجتماعية من معلمين وفلاحين وعمال وحرفيين وموظفين.

ويميز غرامشي بين نوعين من المثقفين: المثقفون التقليديون، والمثقفون العضويون. فالمثقفون التقليديون يملكون ثقافة مهنية بحسب طبيعة عملهم، ويقومون بنفس العمل وينقلون ثقافة متواترة من جيل إلى جيل مثل: المعلمين ورجال الدين. أما المثقفون العضويون، فهم أولئك المثقفون المخضرمون المتمرسون بالمعرفة انتاجاً وإبداعاً، الذين يحملون في عقولهم وقلوبهم هموم الطبقات الكادحة في المجتمع من العمال والفلاحين، ويضحون من أجل الدفاع عن قضايا الأمة وقضايا المضطهدين والمسحوقين، وهم في النهاية يمثلون ضمير الأمة والصوت المعبر عن طموحاتها وقيمها الاجتماعية. فالمثقف العضوي لدى غرامشي صاحب مشروع ثقافي يتمثل في «الإصلاح الثقافي والأخلاقي» سعيا وراء تحقيق الهيمنة الثقافية للطبقة العاملة بصفة خاصة وللكتلة التاريخية بصفة عامة[1].

يقول غرامشي Antonio Gramsci: «لم يعد أسلوب «المثقف» الجديد يعتمد على البلاغة، التي هي محرك خارجي مؤقت للمشاعر والعواطف، بل يجب عليه أن يعتمد على المشاركة الإيجابية في الحياة العملية كبان ومنظم

1- Antonio Gramsci , The prison notebook: Selection.trans.Quintin Haor and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publisheds , 1971),

لها»[1]. ومن هذا التصور للمثقف العضوي يخاطب غرامشي المثقفين الإيطاليين في عام ١٩١٩ داعيا إياهم إلى الالتزام السياسي، فيقول «لم يعد بالإمكان ان يتمحور نسق حياة «المثقف» الجديد حول الفصاحة والإثارة السطحية والآنية للمشاعر والأهواء. بل صار لزاما عليه ان يشارك مباشرة في الحياة العملية كبان ومنظم مقنع دائما، لأنه ليس مجرد فارس منابر. بات لزاماً عليه أن يتغلب على التفكير الحسابي المجرد، فينتقل من (التقنية – العمل) الى (التقنية – العلم)، والى النظرة التاريخية الإنسانية، وألا يبقى اختصاصياً دون أن يصبح – قائداً – أي رجل سياسة بالإضافة الى كونه اختصاصياً»[2].

جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠):

استطاع المفكر الفرنسي جان بول سارتر Jean-Paul Sartre أن يسجل نفسه بين أفضل النماذج التاريخية للمفكر الملتزم في مجال الفكر والممارسة الثقافية، دفاعاً عن الحق والكرامة والحرية. وقد تجلى هذا الالتزام على أكمل وجه عندما انخرط في صفوف المقاومة الفرنسية السرية لمواجهة الاحتلال الفرنسي، وعرض نفسه لعظيم الخطر في دفاعه عن الحرية والتضحية في سبيل الوطن.

يرى سارتر في كتابه «دفاع عن المثقفين» أن «المثقف» الحقيقي ليس هو ذلك الذي يقف عند حدود الكشف عن مختلف التناقضات القائمة في

---

١ – أنطونيوغرامشي، كراسات السجن، مرجع سابق، صص، ٢٧-٢٨.

٢– حميد الهاشمي، نحو محاولة لفك الالتباس بين مفهومي الثقافة والمثقف، دار ناشري،٢٠ ديسمبر/ ٢٠٠٣:

http://www.nashiri.net/articles/intellect-and-philosophy/668-------v15-668.html

المجتمع، بل هو الذي يعمل على تغييرها وتوجيهها ويعلن مسؤوليته الثقافية في مواجهة مختلف التحديات الناجمة عن ذلك[١]. وفي مقابلة شهيرة أجرتها معه مجلة «الاكسبرسو» الايطالية يعرّف جان بول سارتر «المثقف» الحقيقي بأنه «الوجدان الشقي» أي «المثقف» الذي يكشف عن دهاء الأيديولوجيا المهيمنة لفرض السلطة، ويحرض على إسقاط أوهامها، لأن الطبقة المهيمنة السائدة، تعمل غالباً على تزييف الوعي وإعادة إنتاج أيديولوجيتها المهيمنة، وهنا يكمن دور «المثقف» في مواجهة التحديات الأيديولوجية للطبقات السائدة والسلطات التي تفرضها. فالوعي كما يرى سارتر يشكل دائرة نفوذ «المثقف»، وهو الوعي الذي قلما يُعترف بأهميته. وقد أطلق سارتر على هذا الوعي وعي البحث عن الحقيقة»[٢].

فالطبقة التي تهيمن تمتلك وسائل الإنتاج، وتنتج الأيديولوجيات التي تعزز هيمنتها وسلطتها، ولايمكن للطبقة المستلبة المهيضة أن تستعيد حريتها المسلوبة إلا بمعركة شاملة كلية تسودها قيم الحق والعدالة الحرية والحقيقة والمساواة. وهنا يبرز دور «المثقف» وتتضح رسالته حيث يجب عليه أن يوظف معرفته وعقله وقوته السياسية في مساعدة الطبقات المستلبة على استعادة دورها التاريخي وامتلاك حريتها.

وفي كتابه «دفاع عن المثقفين» يركز سارتر على أهمية المواجهة الثقافية للمثقف وضرورة العمل ضد الأيديولوجيا السائدة والانحياز إلى الطبقات الفقيرة. والمثقف في معركته هذه عليه توظيف قوته المعرفية والثقافية في ترسيخ وإبداع ثقافة جديدة للشعب تمكنه من الخلاص وامتلاك وعيه

١- جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، الترجمة العربية بيروت، دارالآداب، 1973.

٢- طارق مخنان، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، مرجع سابق، ص ٢٤.

الخاص، وعليه أيضاً تحرير أصحاب المعرفة العملية من التقنيين وتخليصهم من الوعي المزيف، وضمهم إلى صفوف العمال. ويؤكد سارتر في هذا السياق على ضرورة العمل والكفاح من أجل مشروع ثقافي ينطلق إلى تأكيد مستقبل الإنسان في حياة حرة كريمة.

وعندما أرْخت ثورة مايو الطلابية عام ١٩٦٨ في فرنسا أثقالها على كاهل المثقفين الفرنسيين واستجوبت مواقفهم في مستوى النظرية وفي مستوى الممارسة، وجد سارتر نفسه في قفص المساءلة التاريخية عن «المثقف» ودوره، وكان لزاماً عليه أن يطرح أسئلة عديدة حول الثورة والثقافة والمثقف، والعلاقة بين هذه المكونات الثلاثة للحركة الطلابية في فرنسا. ومن بين الأسئلة التي طرحها سارتر، سؤال جوهري ذو شعبيتن: من هو «المثقف» الحقيقي؟ ومن هو «مثقف السلطة»؟ والسلطة في منظوره ترمز إلى كل أشكال السلطات الاجتماعية؛ الرمزية والاجتماعية والسياسية. وفي النهاية وبعد هذه المساءلة النقدية وجد سارتر أن «المثقف» الحقيقي هو ذلك الذي يستطيع أن يحقق التواصل بين الفكر والممارسة النقدية، انطلاقاً من إيمانه بوحدة الفكر والممارسة. ومن أجل التأكيد على منظوره على أهمية التزام «المثقف» بالحياة والقضايا الاجتماعية، نزل سارتر إلى الشارع، وأخذ يبيع الصحف لمصلحة الطلاب، معبراً عن انحيازه لهم، ولمطالبهم العادلة. وقد أطلق سارتر على المثقفين الذين داهنوا السلطة آنذاك وخضعوا لمتطلباتها وإيحاءاتها بأنهم أصحاب «الوعي التعس» أو «الوعي الشقي» ويقصد بهم هؤلاء الذين يعرفون الحقيقة ويدركون أبعادها، ولكنهم تحت تأثير الضغوط الحياتية والاجتماعية، يستسلمون ويبايعون سلطان الهوى والقوة على حساب المبدأ الأخلاقي والالتزام السياسي للمثقف.

إدوار سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣)

يرى إدوارد سعيد في كتابه المعروف «صور المثقف» أن المثقفين يشكلون شريحة اجتماعية بأبعاد طبقية، وتكمن وظيفتهم في إنتاج الإيديولوجيات والأفكار والتصورات الثقافية والمعرفية. يوافق إدوارد سعيد غرامشي وسارتر في تعريف «المثقف العضوي» من منطلق دوره الحيوي النقدي في معارضة السلطة والتيارات الأيديولوجية السائدة ومواجهة تحدياتها مهما تكن عواقبها. ويرى إدوارد سعيد أن معظم المثقفين يؤدون الدور الاجتماعي الذي وصفه غرامشي، لكن قلة منهم يستطيعون المجاهرة بالحقيقة في وجه السلطة بشجاعة وصلابة وقوة.

فالمثقف الحقيقي - كما يرى إدوارد سعيد - يمتلك دوره الفاعل في المجتمع وهو دور لا يمكن اختزاله أو تصغيره، لأن «المثقف» يجب أن يكون صاحب رسالة مطالب بتجسيد مواقف فكرية وفلسفية، من مختلف القضايا الوجودية والحيوية في المجتمع. وعليه ضمن هذا التصور أن يتخذ موقف المواجهة والمجابهة لكل سلطة تقليدية، ولكل المسائل والقضايا الحرجة في المجتمع[١].

والسؤال الذي يطرحه إدوارد سعيد في هذا المقام، هو: هل يجب على «المثقف» أن يكون دائماً معارضاً حتى يرتقي إلى صورته النموذجية؟ وفي معرض الإجابة يرى أنه ليس بالضرورة أن يكون «المثقف» دائما ناقداً ومعارضاً، بل يجب أن يكون في حالة من اليقظة تمنعه من التشبع بالحقائق المزيفة والأفكار التقليدية، ومن الواضح هنا أن سعيد يعني بذلك «المثقف»

١- ادوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة، غسان غصن، النهار للنشر، ش..م.ل. بيروت، 1996، صص ٣٧، ٣٨.

المداهن الذي تكمن وظيفته في حماية الوضع الراهن والدفاع عن الأنظمة الفكرية والسياسية القائمة، ويرى بأن لغة هؤلاء المثقفين مصممة على تشويه الحقائق وتصميم الأيديولوجيات المزيفة الكاذبة[١].

وفي كتابه «صورة المثقف» يرى أن الثقافة الحقيقية هي التزام أخلاقي من قبل المثقف، وهذا الالتزام يوجب على «المثقف» أن يمتنع عن الارتباط السياسي بأي من الأحزاب أو الجمعيات أو الهيئات الثقافية، فالمثقف الحقيقي يجب أن يحظى باستقلاله الذاتي وأن يوظف قدراته الثقافية في مواجهة التحديات الاجتماعية والسياسية التي تواجه الحياة والمجتمع. ومن أجل تعزيز هذه الرؤية لنضال «المثقف» وحركته خارج الأطر التقليدية السياسية أو الحزبية يستعرض إدوارد سعيد التجارب النضالية لكبار المثقفين على غرار: سارتر Jean-Paul Sartre، جوليان بندا Jolien Benda، غرامشي Gramsci، فرانتز فانون Frantz Fanon، بيرتراند راسل Bertrand Russell، جان جينيه Jean Genet، ويبين أن كل واحد من هؤلاء المثقفين ناضل سياسياً، واتخذ مواقف المناهضة للأوضاع القائمة بمنهجيات ثقافية تعتمد نمطاً متميزاً من الوعي، وطاقة كارزمية فريدة في الحضور والتأثير[٢].

ينتهي إدوارد فى تعريفه للمثقف الحقيقي إلى القول بأنه ذلك الشخص الذي يراهن بكل وجوده على حس نقدي، يرفض فيه قبول الأفكار المبتذلة الجاهزة، أو التأكيدات المتملقة والمكيفة باستمرار لما يجب أن يقوله الأقوياء أو التقليديون، وما يفعلونه. وينطلق في رأيه هذا من فكرة جوهرية في نظرته

---

١ - ادوارد سعيد، صور المثقف، مرجع سابق، ص٤١.

٢ - طارق مخنان، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، مرجع سابق، ص ٦٢.

للمثقف، قوامها: أن «المثقف» الحقيقي يوظف ثقافته وموهبته في اتخاذ المواقف النقدية، وفي مواجهة تحديات السلطة، إنه شخص يحمل رسالة ويتخذ موقفاً، وينطلق من فلسفة، وهذا كله يفرض عليه أن يطرح أكثر الأسئلة المربكة الحرجة علناً دون خوف أو وجل، وهكذا يكون مثل هذا «المثقف» عصياً على الاحتواء من قبل الحكومات، ومحصناً ضد كل أشكال الجمود والتحجر والتطرف والتأدلج، حيث تكمن وظيفته الأساسية في التعبير عن قضايا المجتمع وهموم الناس وتطلعاتهم.

يقول إدوارد في هذا الخصوص مؤكداً مقولة «المثقف» العضوي المناضل: «أعتقد أن الخيار الذي يواجهه «المثقف» هو إمَّا أن يتحالف مع استقرار المنتصرين والحكام، وإمَّا أن يعتبر أن الاستقرار حالة طارئة تهدد الأقل حظّاً بخطر الانقراض الكامل، ويأخذ بالحسبان تجربة التبعية ذاتها، وذكرى الأصوات والأشخاص المنسيين، وهذا هو الدرب الأصعب، فالمثقف الحقيقي، يقف بالضرورة على الضفة المقابلة للسلطة، يقف بسلمية وحيداً بصدره العاري، يصرخ في وجهها بالحقائق التي لا تعجبها ولا تعجب جمهورها الذي ينساق خلف دعاياتها المضللة، حول الأمن والوحدة والدين والمقاومة والإرهاب»[1]. وفي هذا القول تتبلور رؤية إدوارد سعيد حول «المثقف» النقدي؛ فالمثقف الحقيقي كما يراه لا يستسلم للحظة الظالمة ولو كان مُقدراً لها أن تبقى قرناً، بل يهاجمها كما لو أنَّه سيكون السبب في رحيلها.

١- يحيى العريضي، نعوم تشومسكي مفكر يهودي يحمل الحقيقة في وجه القوة، السالب والموحب، الأربعاء، ٢٦ / أغسطس / ٢٠١٤:

http://salebmujeb.com/home/2014/8/438.html

محمد عابد الجابري:

أسهم محمد عابد الجابري في كثير من كتاباته في إغناء مفهوم «المثقف» الملتزم، في التراث العربي الإسلامي؛ ففي كتابه المميز «المثقفون في الحضارة العربية»[1] يستجلي الجابري مفهوم «المثقف» ودلالته، ويبين في قراءته هذه، وجود غياب كبير في المرجعية العربية لمفهوم الثقافة والمثقف. وهذا الأمر يجعل البحث في دلالة مفهوم الثقافة في التراث العربي صعباً إلى حدّ كبير. ويرى الجابري وجود صعوبة كبيرة في تأصيل هذا المفهوم الذي يفتقر إلى الجذور الثقافية في البيئة الثقافية العربية.

ولا يخرج تعريف الجابري للمثقف عن الدلالة التي وجدناها عند غرامشي وسارتر وإدوار سعيد؛ فالمثقف، حسب الجابري، هو ذلك الذي يلتصق بهموم وطنه وبهموم الطبقات «المقهورة» و«الكادحة»، وهو بذلك يقصد «المثقف العضوي»، الذي نحتفظ له بتمثل عن مثقف السبعينيات والثمانينيات والذي كانت أطروحاته وآراؤه حاضرة في مناقشات ومرافعات الطلبة في الجامعات والملتقيات، مثلما كانت آراؤه تناقش داخل المقرات الحزبية، عند الحديث عن الصراع الطبقي ومداخل ثورة البروليتاريا.

ويعود الفضل للجابري في أنه قدم لنا تصوراً واضحاً للمفكر الملتزم في الحضارة العربية الإسلامية، وهو الأسبق، إذ استنبط صورة «المثقف» من التراث العربي، محاولا تأصيل مفهوم «المثقف» باللغة العربية، بإحالته إلى

١- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، كانون الثاني / يناير ٢٠٠٠، ص ٢٥.

بيئته الأصلية التراثية العربية، التي يمكن من خلالها، الوقوف على أهم ملامح هذا المفهوم وتعيناته في التراث العربي الإسلامي.

ويعود الجابري إلى مرحلة تاريخية مهمة في التاريخ الإسلامي في القرن الرابع عشر - وهي مرحلة غياب الدولة المركزية ونشوء الدول المستقلة- ويصف هذه المرحلة بأنها «عصر إمرة الأمراء» و«الدول المستقلة» على حد تعبيره. وفي ظل غياب المشروع الثقافي الكلاني للدولة ككل، في ذلك العهد، يحدثنا الجابري عن نوع من المثقفين أطلق عليهم «مثقفو المقابسات»، وهم المستهلكون للثقافة الآخذون من هنا وهناك، حيث يحضرون في كل المجالس الثقافية الخاصة بالوزراء والأمراء، إضافة للمجالس التي يعقدها هؤلاء المثقفون أنفسهم، وهم ما نطلق عليهم اليوم تسمية «فقهاء السلطان».

وفي كتابه «المثقفون في الحضارة العربية» يتناول الجابري مأساة شخصيتين إسلاميتين مهمتين، هما: ابن حنبل، وابن رشد، ليضعنا في صورة المعاناة التاريخية التي واجهها المثقفون المسلمون الأوائل. وقد تعمد الجابري اختيار هاتين الشخصيتين في صراعهما مع السلطة: فابن حنبل هو عالم دين وفقيه كبير وزعيم لمدرسة فقهيه مهمة، وابن رشد فيلسوف عظيم مخضرم، وفي الحالتين كانت يد السلطة الغاشمة هي الأعلى والأكثر بطشاً وإرهاباً.

وفي هذا السياق يتناول الجابري بتفصيل واضح مواجهة ابن حنبل للمأمون حول قضية «خلق القرآن» حيث أصر ابن حنبل رغم السجن والتعذيب - فيما سمي بمحنة ابن حنبل - على القول بأزلية القرآن، ورفض فكرة المأمون التي تقول بخلقه. وهذا يشكل كما يريد الجابري أن يقوله لنا،

نموذجاً إسلامياً للمثقف الحر الملتزم الذي يواجه السلطة القائمة، ويتحدى أوجه الخوف والترهيب والتعذيب، ليبقى صامدا متحديا، في الوقت الذي تراجع فيه الآخرون خوفاً وتدليساً ومهادنة للسلطان.

وكما اتهم المأمون ابن حنبل بالانحراف عن الدين الصحيح، فقد اتهم يعقوب المنصور الموحدي، ابن رشد وجماعته من العلماء بالانحراف عن الدين، من خلال وصفه لكتبهم «بأنها مسطورة في الضلال، ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة وأيديهم عمّا يناله هؤلاء مغلولة». وفي الحالتين كانت سلطة الحاكم الخليفة هي القادرة على القهر والسجن وإحراق الكتب. وفي الحالتين كانت الأسباب الدينية هي المعلنة، وفي الخلف منها الأسباب السياسية التي تخص الحاكم وفهمه وما هُيئ له، أو ما دفعه البعض لكي يفهم الأمر عليه. ويرى الجابري أنه على الرغم من تعاقب القرون فإن البيئة العربية الإسلامية ما زالت تواجه المثقفين بمثل هذا العنف الذي شهدناه في القرن الرابع عشر.

وهنا يحضرنا مئات النماذج عن تضحيات العلماء العرب والمسلمين في التاريخ العربي الإسلامي الذين سطروا أروع الأمثلة في مدى تفانيهم إزاء القضايا والأفكار والمعتقدات والقيم التي آمنوا بها وضحوا من أجلها، من أمثال: الحلاج، والجاحظ، وابن سينا، والرازي، وغيلان الدمشقي، وابن المقفع، وابن رشد، وأبو العلاء المعري، والجهم بن درهم. وأكثرهم ذبح وقتل وحرق وقطعت أوصاله مثل الحلاج، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، وعبد الله بن المقفع الذي قتله الخليفة المنصور، وسعيد بن جبير الذي قتله الحجاج بن يوسف الثقفي.

وقد قتل الإمام «المثقف» أحمد بن نصر الخزاعي أشهر وأبرز رواة الحديث النبوي في العصر العباسي، لمعارضته السلطان في قضية خلق القرآن. وتعرض الإمام «المثقف» الكبير الفقيه أبو حنيفة النعمان للاضطهاد وللإهانة والجلد والتعذيب والسجن في العراق، وتعرض الإمام «المثقف» أحمد بن حنبل للسجن والتعذيب بسبب قضية خلق القران الكريم. وقتل الشاعر والمثقف أعشى همدان على يد الحجاج بن يوسف في مدينة الكوفة العراقية، بسبب جدال سياسي لم يحتمله الحجاج.

وقتل الشاعر سديف بن ميمون بأمر من الخليفة ابو جعفر المنصور. كما قتل الشاعر بشار بن برد على يد الخليفة المهدي، وقتل الشاعر الشهير ابن الرومي على يد الوزير القاسم بن عبيد الله، وقتل الشاعر دعبل الخزاعي لقصيدة هجا بها الخلفاء العباسيين. وقتل الشاعر علي بن جبلة على يد الخليفة المأمون، وقتل الحسين بن منصور الحلاج على يد الخليفة الواثق. وهناك المئات من الشعراء والمفكرين والفلاسفة الذين قضوا على مذابح الحكام والطغاة؛ لأنهم كانوا أهل صدق في الدفاع عن الحقيقة التي آمنوا بها والحق الذي عرفوه. فالتجربة النضالية للمثقف العربي تتصف بالغنى والثراء في مختلف العصور الإسلامية في مراحل الازدهار والانحطاط وهم يتجاوزن بتجاربهم الاستشهادية العظيمة كل ما قيل وسيقال في التاريخ عن «المثقف» العضوي أو الملتزم أو النضالي أو الرسولي.

المثقف العربي في زمن المقدس:

يحكم المقدّس جميع مظاهر الحياة والوجود في المجتمعات البدائية والتقليدية. فحقائق الكون وأسرار الوجود، تكمن في أنساق عالم رمزي

يحمل طابع القداسة. وعلى هذا الأساس يخضع العالم الدنيوي للعالم المقدّس وينتظم لإرادته. وقد فرض هذا الاعتقاد ولادة أنساق من الأساطير والطقوس التي وظفت في تفسير الكون، وتحليل معطياته القدسية. لقد فرضت هذه الوضعية الاعتقادية بالمقدّس، على العقل، نظاماً من التفكير يحيل المعرفة الحقيقية إلى معرفة أسطورية وخيالية، فانتشرت الخرافات والأساطير والمعتقدات السحرية، في مختلف أنساق الثقافات والمجتمعات الإنسانية القديمة. فكل ما يحدث في هذه المجتمعات، يحدث بإرادة سماوية قدسية، وكل ما يجري، يجري بمقادير أرواح وقوى أسطورية خفية.

وقد فرض هذا النوع من التفكير السحري نفسه على مدى قرون وقرون من الزمن. وتدريجياً استطاعت المجتمعات الإنسانية أن تتدرج في وضعية التفكير المنطقي الذي يحيل الظواهر الطبيعية، ويفسرها بأسبابها الموضوعية، لا بأسباب خارجة عنها، منفصلة عن سياقها التاريخي. وبقدر ما كانت هذه المجتمعات تحقق تقدمها في اتجاه التفكير العلمي الذي يقلص حدود الاعتماد على المقدّس والأسطورة، في تفسير الظواهر الاجتماعية والطبيعية وتحليلهما، بقدر ما استطاعت أن تحقق تقدمها وسيطرتها على الطبيعة لصالح الإنسان. وبعبارة أخرى، ارتهن تقدم المجتمعات الإنسانية بمدى قدرتها على تقليص حدود المقدّس، لصالح الدنيوي الذي يجسد روحاً موضوعية تنفلت من عقال المقدّس وتهتك حجبه.

وقد عرفت المجتمعات الحديثة أمرين أساسيين، فيما يتعلق بالمقدّس: أولهما، الفصل الواضح بين المقدّس والدنيوي، وثانيهما، اتساع حقل الدنيوي وترجيح هيمنته وسطوته على مجال المقدّس. وهذا يعني تراجع المقدّس في المجتمعات الحديثة لصالح العالم الدنيوي ولصالح الإنسان نفسه.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: إلى أي حد استطاعت الثقافة العربية المعاصرة أن تفصل بين المقدّس والدنيوي؟ وإلى أي حد استطاعت هذه الثقافة أن تقلص من سطوة المقدّس وهيمنته الأسطورية على العقل العربي؟ وباختصار كيف يمكن لنا تحديد جغرافية المقدّس والدنيوي في دنيا هذه الثقافة؟

تبين الدراسات والوقائع الثقافية في المجتمعات العربية غياب الحدود الفاصلة بين المقدّس والدنيوي من جهة، ووجود هيمنة ساحقة للمقدّس على معطيات الوجود ومضامينه الفكرية والاجتماعية. ومن هنا يرى كثير من الباحثين العرب أن أغلب الإشكاليات الحضارية في المجتمعات العربية تنبع من إشكالية هذه الهيمنة التي يفرضها المقدّس في مجالات الحياة والوجود الثقافي والاجتماعي.

لقد بينت التجارب التاريخية للأمم والشعوب أن النهضة الحضارية لمجتمع من المجتمعات، مرهونة بأمرين، هما: الفصل بين المقدّس والدنيوي من جهة، ومن ثم الانتصار للدنيوي والعقل الإنساني من جهة أخرى، وتقليص دور وحدود المقدّس في حياة المجتمع وفي معتقداته.

لقد تجاوزت المجتمعات الغربية الموقف المزدوج، وضيقت دائرة المحرمات، فأصبح الداخل خارجاً، وقضي على مصدر التناقض الوجداني لحساب الجانب العقلي[1]. لقد تحررت الأبحاث الخاصة بطبيعة الإنسان والعالم من حصن المؤسسات المقدّسة[2]. ومن ثم أصبح العلم منذ القرن

١- عبد المعطي سويد: التناقض الوجداني في الشخصية العربية، دار الحوار، اللاذقية،١٩٩٢. (ص: ٦٩).

٢- إدوارد بونسل: الكنيسة، العلم والدولة السياسة. المؤتمر الرابع للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية.

التاسع عشر وسيلة للتحكم بالطبيعة من جهة، وللتحكم بالإنسان من جهة ثانية.

وعلى غرار ما سجله تاريخ العصور الوسطى الغربية من اجتياح للمقدّس، شمل مختلف جوانب الحياة، فإن مساحة المقدّس اليوم تحاصر أبجديات العقل العربي وتمنعه من الانطلاق. «لقد خلع التقديس حلته على جميع الأشياء، ولم نعد نميز بين ما هو مقدّس فعلا وبين ما هو غير مقدّس. أما أسلافنا القدماء من الأئمة المجتهدين وكبار العلماء والفلاسفة، فإنهم كانوا يتناقشون في هذه المسائل، وما هو أخطر منها بكثير، دون أن يشعروا بأنهم خرجوا عن الإسلام أو الإيمان (كانوا يناقشون مثلا في مسألة الوحي وخلق القرآن)»[1].

يشير عزيز شكري في هذا الخصوص إلى خطورة اجتياح المقدّس لوجودنا وحياتنا الثقافية والروحية وهو يرى بأن تحوّل ما هو تاريخي إلى ما هو مقدّس يحمل البذرة الأولى للقهر، حيث يقول «إن تحول ما هو تاريخي إلى ما هو مقدّس سيعطل الفاعلية الاجتماعية الأولى التي هي الوعي (...) إن قداسة اللحظة الماضية وما يصاحب ذلك من انقطاع بين وعي الإرادة الاجتماعية ونقض القيم المتشكلة من فاعلية اللحظة الماضية هو حجر الأساس الأول لبناء الإنسان المقهور، وإخراج إنساننا العربي من دوامة القهر هذه، إنما يكون عن طريق التحليل النفسي

«الشباب والعنف والدمار، تحرير مراد وهبه، مكتبة الانجلو مصرية ١٩٨٩ (ص٢٥-٤٥).

١- هاشم صالح، حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة تنميته لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب، الوحدة، عدد ٨١/ يونيو ١٩٩١، (صص ٦-٢٣) ص ١٨.

للتاريخ، فثمة لا وعي جماعي تاريخي مظلم ومعتم بالنسبة لنا حتى الآن، ويجب استكشافه»[1].

وهذا يعني أن المنطلق الأساسي لتحرير العقل العربي وتأسيس النهضة العربية يكون في خطوتين أساسيتين، هما: الفصل بين المقدّس والدنيوي، ومن ثم ترسيم الحدود بين الطرفين على أساس إعادة الاعتبار إلى الدنيوي. وهذا يعني أنه يتوجب التأكيد على قدسية القرآن الكريم كتاب الله وشخص النبي (ص) وسيرته وسنته، وهذا يعني أن القدسية والعصمة يجب ألا تكون لغير لله وكتابه ونبيه. وفي هذا المستوى يرى هاشم صالح أنه «يحق للمسلم المعاصر، بل وينبغي عليه ألا يعترف بقدسية أي نص في الإسلام إلا بالقرآن، وما صح من الحديث النبوي الشريف، وإن ما عداه على الرغم من أهميته وتقديرنا له، لا يستحق صفة المعصومية والقدسية (بما في ذلك الفقه والشريعة والحديث وعلم الكلام وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتفسير... الخ) فهذه العلوم، على الرغم من عظمتها، ليست إلا من صنع البشر، حتى ولو كان هؤلاء البشر هم الصحابة والأئمة والفقهاء أو رؤوس المذاهب الكبار. إن فضلهم علينا عظيم بدون شك، ولكن كلام الله فوقهم وفوق كلامهم فهو وحده المعصوم»[2].

١- محمد عزيز شكري، التشريع والتربية وتحرير الإرادة الاجتماعية، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، التربية وتحولات القوة في المجتمعات العربية المعاصرة، الكتاب السنوي الثاني عشر، الكويت، ١٩٩٦/ ١٩٩٧، (صص ٩٩-١٨٢) ص١٣٩.

٢- هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، الوحدة، عدد ١٠١ / ١٠٢، فبراير / مارس ١٩٩٣، (صص ١٤-٢٩) ص ١٨.

وفي سياق الحديث عن واقع المقدّس الإسلامي والتشويهات التي تعرض ويتعرض لها، يرى هاشم صالح «أن المقدّس الإسلامي (الأسطوري) قد استنفد طاقته وفرّغ من معناه (...) لقد تحول إلى شكليات طقوسية وقوالب قسرية جف فيها نبض الإيمان. هذا اللهب الأولي، هذه الشرارة المقدّسة التي أشعلها النبي محمد بن عبد الله (ص) في روابي مكة والحجاز. ماذا بقي منها الآن؟ كيف تحولت وتشوهت على أيدي الحركات الحالية، حتى أصبحت غريبة عن مقاصدها الأولية؟ (...) كيف استهلكت من كثرة الاستخدام بحق وبدون حق، كيف هرمت وشاخت وأصبحت عالة على التاريخ، وهي التي كانت تشحن التاريخ وتدفع العرب نحو الفتوحات والأمجاد؟ كيف خارت القوى، وانحطت العزائم؟ كيف أصبحت الآيات القرآنية تسحب في هذا الاتجاه أو ذاك، لتأييد هذا الزعيم أو ذاك بحسب الحالة أو الحاجة؟ كيف دخلنا في معارك الفتاوى الحامية التي تقذف بعضها البعض كالرجم بالصواريخ؟»[1].

وعلى أساس التمييز بين المقدّس والدنيوي، بين المتغير والثابت في شبكة الحياة الثقافية ومنظوماتها، يقترح تركي الحمد بناء منهج لدراسة الثقافات وتحليلها على نحو علمي. وعلى أساس هذه المنهجية يمكن تحديد طبيعة التعامل مع الثقافة وتشخيص مشكلاتها بصورة علمية ومنهجية[2].

وتأسيسا على هذه المنهجية فإن «الجانب المقدّس في ثقافتنا هو النظرة الإسلامية إلى الأمور والأشياء، سواء ما تعلق منها بالفرد أو الجماعة أو

١- هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، المرجع السابق، ص٢٥.

٢- تركي الحمد، عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص٢١٦.

الكون أو العلاقة بين هذه الأشياء، وهو الشيء الذي يجب أن يتمتع بالثبات والاستقرار، لأن فيه تكمن ذات الأمة وروحها»[1]. وغير ذلك من عادات وقيم وممارسات، فهي أمور تأخذ شأناً دنيوياً دينامياً متحركاً قابلاً للمعالجة والتجديد والاجتهاد. وهذا من شأنه أن يضمن ازدهار الحضارة ونمو التجديد والابتكار في ثقافتنا وحياتنا.

ومن هذه الأرضية يؤكد محمد نجيب عبد المولى على الضرورة التاريخية للفصل المنهجي بين المقدّس بصورته الحقيقية وبين المظاهر الاجتماعية التي أُسبغت عليها خصائص القداسة. ومن هذا الموقع يؤكد أيضاً على أهمية تدخل العقل الإنساني للتمييز بين العناصر القدسية والعناصر الدنيوية للحياة الثقافية العربية الإسلامية. وانطلاقا من ذلك كله، يقول الكاتب: «إن الخروج من الأزمة لن يكون تنكرا للمقدّس بل سيكون بحثاً عن المعقول فيه وقناعة بأن معقوليته متسترة لا بد من الكشف عنها. بذلك لا يكون المعقول خارج سجل المقدّس بل هو مستتر في ثنايا الظاهر يأبى البروز إلا بفعل الذات العاقلة»[2]. والباحث هنا يريد أن يقول بضرورة تحرير المقدّس من الإضافات الأسطورية التي تخللته عبر التاريخ وإعادة الاعتبار التاريخي للمقدّس الحقيقي،وهذا يعني اكتشاف اللحظة العقلية في المقدّس ذاته. وفي هذا الصدد، يمكن الإشارة إلى أعمال الكواكبي ومحمد عبده والأفغاني والطهطاوي ورواد عصر النهضة العربية الذين حاولوا تحكيم العقل في المقدّس، وعقلنته

١- تركي الحمد، عن الإنسان أتحدث، مرجع سابق، ص٢١٦.

٢- محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي، الوحدة، السنة السابعة، العدد ٨١، يونيو/ حزيران ١٩٩١، صص ٥٤-٥٩، ص ٥٥.

ومن ثم ترويضه معرفياً، في وقت ساد فيه الفكر الخرافي، وهيمنت عقلية التواكل، وانحسرت فعاليات العلم.

لقد كرس ابن رشد حياته العلمية انتصاراً للعقل على قدسيات النص الديني، وكان حريصاً في ذلك على شموخ الحقيقية الدينية وسموها. وقد تأسس لديه أن سمو الحقيقة الدينية لا يمكنه بأي حال أن يتعارض مع دورة العقل. وفي سياق ذلك كله، كان يؤكد بأن اعتماد العقل في فهم الدين هو الطريق الحقيقي نحو فهم الدين وتمثل قيمه. ولذلك وانتصاراً لحكمة العقل كان يرى بأن التعارض بين العقل وظاهر النص يجب أن يتم تجاوزه لصالح العقل أو بما يقتضيه العقل، وذلك تيمناً بمقولته الشهيرة، بأن «الحق لا يضاد بالحق بل يعاضده ويشهد له». وتأسيساً على ذلك، يمكن القول بأن العقلانية الرشدية كانت تتويجاً للمقدّس على أسس عقلية أو عقلنة للنص الديني، وهذا يقتضي تحرير المقدّس من شطحات اللامعقول، وتحصينه ضد منظومة الخرافات والأوهام التي أحاطت به عبر التاريخ. وعقلنة المقدّس وفقاً لذلك، يشكل المسار الحقيقي الذي يكفل للمقدّس حالة الديمومة والاستمرار على أسس عقلية راسخة. «إن البحث عن مشروعية إعمال العقل في النص الديني كما في سائر المجالات الأخرى يبدو للوهلة الأولى مسألة نظرية تخص طبيعة المعرفة والأدوات المحققة لها، إلا أن المقصد العميق لابن رشد من كل ذلك هو تغيير طرق التفكير حسب العبارة الكانطية والتسليم بأمر واحد هو قدرة العقل على تناول القضايا النظرية بما في ذلك تلك التي تناولها النص الديني»[1].

١- محمد نجيب عبد المولى، العقلنة فعل تنويري في الفكر العربي الإسلامي، الوحدة، السنة السابعة، العدد ٨١، يونيو/ حزيران ١٩٩١، صص ٥٤-٥٩، ص ٥٥.

وعلى غرار ما سجله تاريخ العصور الوسطى الغربية من اجتياح للمقدّس شمل مختلف جوانب الحياة، فإن مساحة المقدّس اليوم تحاصر أبجديات العقل العربي وتمنعه من الانطلاق. «لقد خلع التقديس حلته على جميع الأشياء، ولم نعد نميز بين ما هو مقدّس فعلاً وبين ما هو غير مقدّس. أما أسلافنا القدماء من الأئمة المجتهدين وكبار العلماء والفلاسفة، فإنهم كانوا يتناقشون في هذه المسائل وما هو أخطر منها بكثير دون أن يشعروا بأنهم خرجوا عن الإسلام أو الإيمان (كانوا يناقشون مثلا في مسألة الوحي وخلق القرآن)[1].

لقد اكتسبت مجموعة من المفاهيم والتصورات صفة الثبات المطلق أو خاصية المقدس، وفقدت بالتالي الصلة مع الواقع والمحيط المتغير، فأصبح الإدراك الذي تنقله وبالتالي الأحكام الصادرة عنه، إدراكاً وأحكاماً مرتبة أو مشوشة على الأقل، وهذا ما نتبّينه من خلال التعامل العربي المعاصر مع أحداث هذا العالم وتحولاته[2]. لقد أضفي الطابع القدسي على مختلف جوانب ومعطيات الحياة، في الحياة الثقافية العربية. وتستمد هذه القداسة تدفقها من التراث الذي تحول إلى طاقة قدسية مولدّة. وهذا التقديس يزاحم قدرة العقل على الحضور والمشاركة؛ إنه حالة من المنع الشاملة التي تحرم العقل من التجول والتداول والبحث والتدبر. وهي حالة تتنافى مع الروح الحقيقية للإسلام الذي هو دعوة بلا حدود إلى التأمل والتبصر والتفقه والعلم والمعرفة. وهذا يعني أن الإضافات القدسية والسحرية على التراث

١- هاشم صالح، حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة تنميته لإدراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب، الوحدة، عدد ٨١/ يونيو ١٩٩١، (صص ٦-٢٣) ص ١٨.

٢- تركي الحمد: الثقافة العربية أمام تحديات التغيير. دار الساقي،بيروت، ١٩٩٣، ص٢٢.

ليست من الدين أو جوهره، إنها إضافات منافية لروح الدين وجوهر التراث الإسلامي الحقيقي.

وقد حان الوقت لأن نعترف بأن التراث العربي الإسلامي يستحق أكثر من التبجيل والتقديس المجاني، إنه يحتاج إلى التبجيل الفكري وروح المحاججة العقلية التي تصونه وترتفع به إلى سموه الحقيقي. إن التقديس العفوي للتراث يضعه في مستودع الجمود والتصلب والفساد. ولذا لا بد من إحياء هذا التراث علمياً بطاقة التساؤل والتداول والحوار والجدل والمناقشة المستمرة التي تمنح هذا التراث روح التجديد والابتكار وتعطيه القدرة والقوة في أن يتحول إلى قوة تنوير ودفع حضارية، نتجاوز معها مفازات التخلف ومنحدرات السقوط.

وهكذا علينا كما يقول هاشم صالح «إما أن نجرؤ على مواجهة هذا الأب - التراث الواقف فوق رؤوسنا بكل رهبته وهيبته، فنجبره على المصارحة وإقامة علاقة جديدة معه، وإما أن ننسحق تحت وطأته فيموت ونموت معه. هذا الأب - التراث الواقف في وجهنا بصمت كصمت الدهر، آن الأوان لأن نهزه قليلا ونضطره لأن يفتح فمه لأول مرة فيروي لنا قصة البدايات ويفك عنا أسر القرون»[1].

فالأوهام الكبرى تتبلور اليوم في وعي الإنسان العربي وتفرض نفسها على هيئة حقائق مطلقة لا تناقش ولا ترد. لقد بلورت هذه الأوهام وعياً شعبياً خاطئاً يعوق كل نهضة وكل تفكير سليم. وهذه الأوهام تحتاج إلى

١- هاشم صالح،الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات،الوحدة، عدد ١٠١، فبراير/ مارس،١٩٩٣، (صص ١٤-٣٠)، ص ٢٦.

معاول النقد وطاقة الحوار، إنها تحتاج إلى أبجدية عقلية جديدة، قوامها الإيمان الراسخ بأن طاقة العقل المتحرر من إيقاعات الأساطير هو وحده هو الذي يمكنه بناء وعي تاريخي يناسب حركة العصر، ويتناغم مع جوهر الحقائق الكلية والنوعية. لقد آن أوان وعي تاريخي عقلاني يبدد الوعي الأسطوري والخرافي في ثقافتنا العربية المعاصرة. لقد آن أوان خروج العقل العربي من أنقاض الأوهام الأسطورية التي فرضتها عقلية التقديس والتدليس. ونحن نعتقد بأن الإيمان سوف يخرج أكثر قوة واتساعاً ومصداقية بعد إجراء هذه العملية الجراحية الخطيرة، وهي عملية استئصال أورام المقدّس وأوهامه من تراثنا وتفكيرنا. وعندها ستنطلق روح العطاء الفكري نحو إيمان جديد مطهّر من قذى القرون الوسطى وأوهامه.

فالثقافة العربية كما أسلفنا تعاني من هيمنة مقدس أسطوري يتجدد باستمرار. وعلى خلاف اتجاهات التطور الطبيعي للمجتمعات الإنسانية، فإن هذا المقدس اللاعقلاني ينبت ويستنبت في مختلف أنساق المعتقدات السياسية والاجتماعية والدينية. وتتزايد دورة هذا المقدس الأسطوري، ويزحف في مختلف جوانب الفكر ومساحات الاعتقاد في الثقافة العربية المعاصرة. وغني عن البيان أن هذا المقدس الأسطوري يختلف تماماً عن المقدس العقلاني الإسلامي الذي تحدد فقهياً في ثلاثة أقانيم، ترمز إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وإلى القرآن الكريم كتاب الله، وإلى سنة النبي (ص). أما المقدس الأسطوري اللاعقلاني فيتمثل في ظهور دعوى الأنبياء الجدد الذين فتحوا باب الاجتهاد في التحريم والقتل والمنع والامتناع، في أيديولوجيات وعقائد أسطورية مبتدعة تتجسد في دعاوى الترهيب والإرهاب، كما تتمثل في تقديس رجال

السياسة، وتعظيم رجال الدين، في ولادة أساطير قديمة جديدة، ودعوات متقادمة متجددة، وأفكار وبدع محدثة، في قدسية النصوص والأحداث، في تقديس الكلمات والمواقع والأشياء، في كرامات الأولياء الصالحين، وفي وجبروت أهل النفوذ والسلطان. وهذا الطابع القدسي الجديد غالباً ما يرتبط بعقلية التحريم وعقلية المنع والامتناع. وهكذا تتحول الثقافة العربية المعاصرة إلى حقل من الممنوعات، إلى مساحات ممتدة تنـزرع فيها ألغام «التابو» في كل حدب وصوب. إنها حالة الانتصار الشامل لمقدس رهيب محاط بكل مخارز القمع والإكراه الذي يقطع على العقل إمكانية الحركة والمناورة والحضور.

وفي مواجهة هذا المدّ الأسطوري لمقدس لاعقلاني، يوظف في خدمة القمع والإرهاب، فإن الثقافة العربية مطالبة اليوم بالعمل المتواصل من أجل بناء طاقة علمية ومنهجية جديدة، تستطيع أن تسجل حضورها في عالم اليوم، وفي مواجهة المقدس الأسطوري والكشف عن جوانبه التي تتنافر مع العقل وتتعارض مع الدين. إن الثقافة العربية المعاصرة مطالبة اليوم بالعمل المستمر على إحياء النزعة العقلية وإزالة الطابع القدسي المزيف للوجود. إنها مطالبة بأمرين أساسيين، هما: تحديد علمي وموضوعي للحدود الفاصلة بين المقدس الإسلامي وبين الدنيوي، وهذا عبر رؤية عقلانية، يقرّها الدين ويباركها العقل من جهة. ثم يتوجب على هذه الثقافة أن تهتك حجب وأسرار المقدس اللاعقلاني الأسطوري، وأن تعيد للعقل والإنسان مكانته ودوره في تفسير الكون والحياة والوجود على نحو علمي من جهة ثانية.

سقوط النخب الثقافية في العالم العربي؟

لا يحتاج الباحث إلى كثير من التأمل للتعرف على هوية النخب الثقافية والدينية والإعلامية العربية، وذلك عندما يتم النظر في واقع النخب من منظور الواقع الاجتماعي المتخلف الذي تعيشه المنطقة العربية بصورة عامة. ولا يخفى على أحد، مهما بلغ مستواه المعرفي، أن المنطقة العربية محكومة بأنظمة سياسية استبدادية واضحة المعالم، منذ عهد الاستقلال في بداية القرن الماضي. فالنخب العسكرية والعائلية هي التي تحكم البلدان العربية بالحديد والنار. وضمن مركزية الاستبداد السياسي، فإن النخب الثقافية والإعلامية والدينية تدور في فلك النخب السياسية الحاكمة وتعمل على تعزيز وجودها وإعادة إنتاجها. وقد عملت الحكومات العسكرية الاستبدادية على تفريغ النخب العربية من محتواها النضالي والتنموي لتجعلها طاقة تساند كل أشكال الاستبداد والاستعباد في المنطقة.

لقد علمتنا الثورات العربية دروساً كبرى في مدى سقوط النخب التي عاشت وتعايشت منذ أكثر من نصف قرن ونيّف على فتات السلطة وتشكلت في أحضانها، ونمت في ظل سيطرتها وهيمنتها. وضمن هذا التصور يمكن القول إن النخب الثقافية العربية فقدت كل مقومات النخب القادرة على توجيه الحياة السياسية نحو الأفضل، إنها نخب تتناسب طرداً مع أوضاع الاستبداد وتطلعاته. لقد شاهد المواطن بأم عينه تقلب المثقفين ورجال الدين، في مواقفهم من الأنظمة السياسية الاستبدادية القائمة، إذ تقوم هذه النخبة على مساندة أي نظام سياسي يصل إلى السلطة أو أي نظام يمتلك شروط القوة. ويمكن ملاحظة هذا الأمر في سوريا وفي تونس واليمن. لقد كانت النخب الثقافية والدينية نخباً تابعة للأنظمة السياسية

القائمة، وكانت تبدل لونها مع كل تغيير جديد، وتعطي ولاءها لمن يتسنم مجد القوة وعنفوان التسلط.

فالنخب الثقافية والدينية والإعلامية تشكلت في أحضان الأنظمة القائمة التي استطاعت أن تتلقفها وتوظفها في توليد الأيديولوجيات والأفكار والتصورات التي تعزز من حضور هذه الأنظمة السياسية القائمة. وأصبحت هذه النخب في الغالب نوعاً من البرباغاندا الإعلامية والأيديولوجية للأنظمة السياسية القائمة. واستطاعت هذه النخب أن تفرض نفسها عبر نصف قرن من الزمن بوصفها نخباً رديفة للسلطة، تنافح عنها وتبرر وجودها. وقد حملت هذه النخب سمات المجتمع المتخلف الذي نشأت فيه وتماهت مع طبيعة التسلط السياسي والاجتماعي القائم، فتحولت إلى نخب رثة ضعيفة غير قادرة على الفعل، ليبقي دورها في مجال التبرير السياسي والأيديولوجي لأنظمة التسلط الاجتماعي.

فالنخب العربية كما يقول موسى رحوم عباس في مقابلة خاصة أجريناها معه «هي نخب مصنوعة أنتجت في ظل أنظمة شمولية يقودها الفرد المتستر بغطاء الحزب الواحد (العراق، سوريا، الجزائر، مصر، السودان..)» والكل يعرف كيف تنتج هذه الأنظمة نخبها، فنظام التعليم والابتعاث، وتبني الشعراء، والموسيقيين، ورجال الدين، وحتى أئمة المساجد، والإعلاميين، فمن المطرب إلى الباحث، لا طريق للترقي سوى طريق الحاكم، وعلى هذا، فخطاب هذه النخب هو صدى لسيدها وولي نعمتها، وبعيداً عن الشعاراتية الفارغة، لن تجد في المسكوت عنه في خطابهم، ولا المصرح به سوى مقولات هذه الأنظمة، مع تفاوت فيما بينهم في الهامش المتاح في هذا النظام، اتساعاً وضيقاً. ففي مصر، يختلف الهامش

عن العراق وسوريا، لكننا في النهاية أمام ثقافة إقصائية للآخر، ووصمة الخيانة واللاوطنية والرجعية هي الختم الرسمي لكل خطاب مختلف.

فالنخب الدينية، كما يرى رحوم، محكومة بتيارين: أولا – النخب الرسمية (شيخ الأزهر يعين من قبل الحاكم وهو موظف رسمي وكذلك المفتي العام في سوريا ولبنان والعراق...) ثانيا – النخب المهاجرة أو المغيبة في المعتقلات ولا طريق آخر، وخطابها مأزوم وموتور، نتيجة المعاناة والقهر، وكلما ازدادت الأنظمة تطرفا ووحشية، ازدادت هذه النخبة تطرفاً مقابلاً.

وفيما يتعلق بالنخب الإعلامية: فقد تحولت إلى نوع من البروباغندا لتسويق الأنظمة الشمولية، وهي تلعب دوراً خطيراً في الترويج للحاكم. ففي سوريا مثلاً لا توجد إذاعة أو صحيفة غير رسمية، وحتى ما يسمى قنوات خاصة، هي قنوات مملوكة لمقربي الأنظمة، ومصادر تمويلها مشبوهة، وتتبنى الخطاب الرسمي بكل تفاصيله، وتنشر التعصب السياسي للجهة التي تمثلها، وتكاد الوجوه نفسها نراها ليل نهار.

المثقف العربي والانزلاق الطائفي:

في الآونة الأخيرة ومنذ اندلاع الأحداث الدامية في سوريا والعراق واليمن نشأت طائفة من المفكرين الطائفيين الذين خطفوا الأضواء وتقدموا الصفوف وضجت بهم الأرجاء. وقد تميز هؤلاء المثقفون الجدد بقدرة هائلة على إثارة غير معهودة لنوازع التعصب الطائفي وتأجيج الكراهية المذهبية إلى حدّ الدعوة إلى سفك الدماء والقتل. وقد انتشرت السموم الفكرية لهؤلاء المفكرين عبر محطات التلفزيون وصفحات المواقع الإليكترونية الصفراء انتشار النار في الهشيم. وفي هذا الزمن المفجع الذي ألم به جحيم

الطائفية، وعصفت بأركانه كل أمواج الحقد المذهبي أصبحت الثقافة الطائفية موضة ثقافية رائجة اليوم، تستهوي القلوب وتنتعش لها النفوس اليائسة والقلوب البريئة. وفي أجواء هذا التعسف الإنساني والبؤس الأخلاقي، وعلى إيقاعات هذا الواقع المأساوي استطاع فرسان الثقافة الطائفية وركّاب أمواجها أن يصبحوا من المعروفين في ميدان الثقافة الطائفية، وأن يأخذوا مكان الشهرة في أروقتها وتضاريس حضورها! وقد امتهن هؤلاء الطامحون موجة الحقد الطائفي كوسيلة للارتقاء الثقافي والتألق الفكري والصعود السياسي. وكما يقول المثل: لكل عصر دولة ورجال، فقد انبرى هؤلاء ليمثلوا هذا العصر الطائفي، بدولتهم الفكرية ورجولتهم الطائفية، فأصبحوا بامتياز أبطال هذا العصر وفرسانه.

وتتمثل وظيفة هؤلاء «المثقفين الطائفيين الجدد» في صب الزيت على نار الطائفية إذكاء لتوقدها ونشاطها، فهم يزرعون في نفوس الناس الخوف والكراهية والحقد والنزعة إلى الثأر الطائفي عبر مقولاتهم وأفكارهم وتصوراتهم الجهنمية، ثم يختلقون القصص والروايات ويزورون التاريخ والحوادث ويؤججون المشاعر ثم يدعون إلى القتل والاقتتال تحت عنوان الكراهية الطائفية والحقد المذهبي الأرعن اللعين.

ولا نستطيع أن ننكر اليوم أن هذا النوع من المثقفين الطائفيين الجدد يشكلون ظاهرة ثقافية فكرية اجتماعية جديدة، لها أبعادها في الساحة الفكرية. وهذه الظاهرة تحتاج إلى تحليل سوسيولوجي معمق من أجل الكشف عن الحقيقة التائهة في أغوار الظروف الاجتماعية التي تحيط بهم، وصولاً إلى مستنقع التعصب والتمذهب.

وإذا انطلقنا من المنطلق الثقافي لمعنى المثقف ودلالته، فإنه لمن البداهة بمكان أن نقول: لا يمكن للمثقف الحقيقي أن يكون طائفياً؟ فالثقافة الحقيقة تتنافر كلياً مع الفكر المذهبي والطائفي. ونحن نطلق على دعاة الثقافة بالمثقفين الطائفيين، ولطالما نضع كلمة المثقف بهذا المعني ضمن مزدوجتين للدلالة على التحفظ في إسقاط هذه الكلمة على جماعة من المهووسين والساقطين دعاة الطائفية والمذهبية والحقد والكراهية.

ومن الطبيعي أننا عندما نتأمل في بنية المثقفين الطائفيين وفي تكوينهم، سنجد بأن هؤلاء الدعاة أبعد ما يكونون عن أي دلالة للثقافة، فهم أجهل الناس وبني البشر بأبجديات الثقافة الحقيقية ومسلمات التفكير الصحيح، ومع ذلك استطاعوا أن يغرقوا الساحة الفكرية بسمومهم الفكرية ليحتلوا مكاناً هاماً في الساحة الثقافية بين مثقفي الطائفة والمذهب؟

ومن الطبعي أنك عندما تقرأ فيما يكتبون وفيما إليه يذهبون، ستجد درجة طاغية من الجهل وفقدان العقلانية والمنطق والقيمة الأخلاقية، وتلمس بوضوح غياب أي ثقل ثقافي أو فكري يدل على أبسط ابجديات الفكر والثقافة والعقلنة.

خاتمة: الأمل الثقافي في زمن موحش:

يتضح من مجريات البحث في قضية الثقافة والمثقف النقدي أنّ ثقافة الجمود وعقلية التمذهب استطاعت أن تتكاثف في أعمق طبقات الوجدان لدى المثقفين العرب المعاصرين، أن تتأصل في أعماق اللاّشعور والبنية الباطنية للعقل لتشكّل جوهر الشّخصية العربية للمثقف العربي المعاصر. وقد كشفت الأحداث الدامية في سوريا، وفي لبنان والعراق واليمن وليبيا،

وفي كل مكان من أصقاع العالم العربي الملتهب، أنّ أغلب المثقفين الكبار، الذين كان يُفترض أن يعوّل على علمهم وحكمتهم ورجاحة عقولهم في الأزمات وفي المنعطفات التاريخية، قد انحدروا إلى الدرك الأسفل من السّلوك الغرائزي الطّائفي والعرقيّ والمذهبي الأرعن، وانضمّوا إلى القطيع المهجّن بقيم الجهل والتخلّف والعفن التاريخيّ. ولم يستطع كثير من المفكّرين اللاّمعين العرب أن يُخْفُوا هذا التدفّق السادي المهووس والمدجن بقيم السقوط في مستنقع من الأوهام النزوية الماضوية التي تجد صداها في أعمق طبقة من طبقات الوعي والوجدان، فانضمّوا إلى القطيع يردّدون أناشيد التعصّب، ويتمايلون على إيقاع التمذهب، ويهزجون بكل خرافات الماضي وأباطيل التّقاليد التي لا يمكن أن تصمد أمام العقل والمنطق والبرهان.

ولم تكن الشّعارات الفكرية الرنّانة التي رفعها هؤلاء المفكرون إلا سراباً خُلّبا وأوهاماً وأضغاث أحلام، والتي ما إن وضعت على محك الأزمات والصّدمات حتى سقطت الأقنعة الأيديولوجية الجميلة، وظهر الوجه الحقيقيَّ المخيف لهؤلاء المثقفين، ليخرج العفن التاريخي من الأعماق قيحاً وصديداً وتعصّباً، ولتتفجر في الأجواء قواهم الشيطانية في صورة عفن ثّقافي هجين، فتنكروا شغفاً لقيم العقل والعقلانية والقيم الإنسانية، وتماهوا في دورة العشق المبجل لكل معاني الاستبداد والقهر والانتقام. وهنا في هذه المنطقة الخطرة من الكمائن المضادة للعقل والعقلانية تنتفض النزعات الشيطانية الكامنة في اللاّوعي واللاّشعور الذي يشكل أعمق أعماق الإنسان.

أقول، وقد ينطوي هذا القول على بعض الحقيقية، إن حالة التّخلف الحضاري الثقافي المتصلب التي نعيشها اليوم يصعب كسرها وإزاحتها، وقد أصبحت على درجة كبيرة من الاستحالة، وإننا إذا شئنا تبديد هذه الوضعية

المتخلفة فإننا نحتاج إلى قوة نوويّة قادرة على تفجير هذه الوضعية، وتفكّيك بنيتها وتدمير معالم وجودها. وعلينا في كل الأحوال أن نعمل على تفجير هذه الصخرة «السيزيفية» هذه اللعنة الحضارية التي حلت بالأمة، وأن نبدد وجودها ونحيلها إلى غبار كوني عدمي كي لا تسقط من جديد في وديان الجمود، والظلام. ومن أجل تفجير هذا التخلف المريع، هذه الصخرة الجاثمة على صدورنا منذ مئات السنين، لا بد لنا من واحدة من صواعق «زيوس» القادرة على تدمير هذه اللعنة وتفجير هذا الكابوس المزمن. ومن أجل هذه الغاية الحضارية كم نحن بحاجة إلى «بروموثيوس»[١] جديد يتحدّى ظلام الكون بصواعقه القاصمة، ليضيء، بالنور والحبّ والسلام، عالمنا المظلم الموحش.

نعم. نحن بحاجة إلى صواعق النور والتّنوير لتبديد ظلام التخلّف وكسر جموده وتحطيم تصلّبه، نعم نحن بحاجة إلى «برموثيوس» عربي جديد على صورة نخبة فكرية متمرّدة قادرة على تحطيم أصنام التخلّف...قادرة على حمل شعلة الحق والخير والعقل التي تصعق ظلامنا وتبدّد تخلفنا، وتعيد لنا إنسانيتنا المهدورة. نعم، نحن بحاجة إلى نخبة فكرية شابّة جديدة صاعقة، تحمل نور المحبة والسلام والعقلانية إلى أوطاننا المقهورة. بل كم نحتاج إلى عمالقة من المفكّرين الجدد القادرين على حمل الصّواعق الإلهية، من أمثال

١- بروميثيوس - في أساطير اليونان - إله أسطوري نزع الشعلة من أيدي الآلهة ليضيء بها أركان الأرض فلا يترك منها ركناً خافياً في عتمة الظلام - هكذا كانت أثينا حين أمسكت بقبس النور لتتفحص الدنيا على ضيائه، وهكذا كانت بغداد المأمون حين أخذت تعبّ من معارف الأولين عبًّا لم يكد يفرق بين شراب وشراب، إذ كل شراب من مورد العلم عندها سائغ، وهكذا كان عصر النهضة وعصر التنوير في أوروبا.

الجاحظ والمتنبيّ والمعرّي والتّوحيدي وابن عربي وجلال الدين الرومي، وابن خلدون، وابن رشد. نحتاج إلى عقول متفجّرة بالحبّ والسلام والبحث عن الحقيقية، أمثال: غاليلو غاليلي وفولتير وغرامشي ونيوتن وبورديو وجاك لاكان... نحتاج إلى جيل من المفكرين الجدد الذين يملكون القدرة اللاّزمة لتغيير المصير، والانطلاق قدما نحو عالم النور والحياة.

والسؤال الكبير هو: كيف يمكن لأمّة أنهكها التخلّف وأعماها السعي التاريخي في الظّلام أن تنجب من جديد أمثال هؤلاء العظماء المتنوّرين القادرين على النهوض بالأمة؟ والإجابة عن هذا السؤال تكمن في تاريخ الحضارة الذي يعلّمنا بأنّه يمكن للأمة التي تمضي في رحلة التّحضّر، وتنطلق في مسار التّنوير أن تنقّب عن النور، وتفجره قوةً هائلةً في قلب العتمة ودهاليز الظلام، يمكن للشعوب أن تحوّل الجحيم إلى رياض وجنان، والقحطَ إلى ربيع مزهر، والضعفَ إلى قوة صمّاء، والهزائمَ إلى انتصارات مؤزّرة. وتلك هي حالة الألمان عندما يجيبون عن السّؤال: لماذا بلدكم جميل وعظيم؟.. فيقولون: إننا خرجنا من الحرب لنتعلّم كيف ندفن الثّارات، ونجعل من بلادنا وطناً حدوده السماء.. تعلّمنا كيف نغادر عصر البكاء على الأطلال، ونبني خراب الحروب، ونستبدل ناطحات السحاب بالثكنات.

ومن أجل هذه الغاية علينا أن نعمل دون توقف، على استئصال الشّرور التي انطلقت في عالمنا الثقافيّ، من تعصب وحقد وتخلف وكراهية للغير، واستسلام وكسل ونظرة دونية إلى المرأة، وتغييب للعقل والعقلانية، ونزعة إلى الطغيان والاستبداد وتقديس للماضي. علينا أن نحزم هذه الشرور كلها ونودّعها من جديد في صندوق (باندورا) رمز الانتقام. وعلى النقيض من

هذا الصندوق الموحش، علينا أن نصنع صندوقا شهرزادياً يمتلئ بالأمل والحب والسلام والإيمان بالعقل والمستقبل وعشق العلم والمعرفة والعمل على أنسنة الوجود والارتقاء بالإنسان إلى مرتبة الإنسانية. علينا أن نطلق هذه الخيرات العظيمة لتملأ الدنيا حباً وسلاماً ونوراً وحضارة.

في أفق هذا الأمل الكبير بالأنسنة الجديدة نؤمن بأن عدداً كبيراً هائلاً من المثقفين والمفكرين يعملون اليوم بصمت وعمق وهدوء في فضاء شهرزادي جديد، من أجل بناء ثقافة جديدة، وهم يمثّلون الأمل والحب والسلام، ويرسمون في الأفق قيثارة حب حضارية تصدح في فضاء كونيّ، لابدّ لأنغامها الوجودية الرائعة أن تتكاثف في يوم من الأيام لتمطر الكون حبّاً وسلاماً وإيماناً بالعقل والإنسان، لا بد لأنغامها أن تطارد شياطين الكراهية، وكل الشرور الثقافية التي يبثّها الرّاقصون على إيقاعات الثقافة السّوداء التي تملأ الكون قبحاً وشروراً. نعم. هناك من يقرع أجراس السلام والمحبة في ربوع أوطاننا، وقد تستطيع هذه الأجراس يوماً أن توقظ العقل العربي من سباته، فيتفجّرَ عطاءً، وينهض من جديد لينفض عن نفسه غبار الموت ويتطهّر بالنور من أدران الظلام.. والمهمّة يقيناً ستكون صعبة وشاقّة على الأجيال المتعاقبة من المفكّرين والمؤمنين بقدرة الأمة على النهوض، ومع ذلك يحدونا أمل كبير بحجم المجرة، مستلهمين في ذلك عبارة كانط المأثورة: «علينا أن نعمل وكأن الشيء الذي لا يمكن أن يكون يجب أن يكون»، نعم يجب علينا ألا نستكين وألا نهدأ، وأن نعمل بصمت وقوة من أجل الغاية الحضارية السامية: النهوض والتحضّر إيماناً بالحقّ والخير وإنسانية الإنسان.

وفي ظل هذا الإيمان وذاك الأمل نأمل أن تظهر النخبة المثقفة الجديدة التي يمكنها أن ترسّخ قيم المحبة والسلام والإيمان بالنقد والحرية والعقلانية. نخبة تشد الخطى على طريق التّنوير والانبعاث الحضاري للإنسان العربي، وما أحوجنا، في هذا المقام، إلى استحضار حكمة كوندورسيه الباعثة على الأمل الدائم، إذ يقول: «سوف يأتي اليوم الذي تشرق فيه الشمس على الرجال الأحرار فقط، أولئك الذين لا سيد لهم سوى عقلهم».

ثقافتنا ومثقفنا
الحاجة إلى إعادة صياغة المفاهيم والمقاربات

د. صالح هويدي*

مقدمة:

لا يزال حلم المثقف العربي في جعل الثقافة سلطة، حلماً بعيد المنال في الآماد المنظورة من تاريخ مسيرتنا؛ فتلك أمنية دونها خرط القتاد، كما يقول أسلافنا. إنها في ظني نزوع إلى يوتوبيا أكثر منها استجابة لرؤية واقعية، وإن علينا أن نفكر بالممكن الذي ينبغي أن نتطلع إليه من ثقافة مستقبلية. فبين حلم المثقف وتحقيقه تلك الصورة النمطية لأنظمة الحكم العربي التي تؤثر إنتاج (ثقافة السلطة المدجِّنة) على (سلطة الثقافة التنويرية).

أحسب أن موضوعة المثقف والمثقف العربي خاصة، ومساءلة دوره في خضم الأوضاع التي نعيشها اليوم في عموم دولنا العربية، ومنها العراق، منذ سقوط النظام السياسي السابق فيه على أيدي قوات التحالف في نيسان ٢٠٠٣ حتى اليوم، موضوعة تكتسب أهميتها البالغة، من معرفة الدور التاريخي الذي نهض به المثقف العربي أو العراقي، وما يُنتظر منه القيام به. لكنّ علينا قبل الخوض في موضوعنا، الإجابة عن السؤال الذي يفرض نفسه علينا، حين نتحدث عن الثقافة أو عن المثقف العربي؛ ذلك هو: من هو المثقف؟ وما هي الثقافة؟ وهل يمكن التسليم بالمحددات التي اقترحتها علينا الثقافة الغربية في تحديد دلالات كل منهما؟ أو أن ثمة واقعاً عربياً

---

* ناقد وأكاديمي- العراق.

يفرض نفسه، ويدعونا لإعادة النظر في تعريفهما، من زاوية نظر الباحثين الغربيين ومنظريهم؟

وقبل الولوج، لتوصيف واقع المثقف العراقي، والمهام والأدوار التي ينبغي له الاضطلاع بها أو تلك التي نرى أنه تلكأ فيها، علينا أن نوضح ما نعنيه بمصطلحات كل من (الثقافة) و(المثقف) و(ثقافة السلطة) و(ثقافة المستقبل).

تحديد المفاهيم:

سنبدأ بالمصطلحات الأقل التباساً وغموضاً، فثقافة السلطة هي كما نرى، الثقافة التي يتداولها مجتمع أو جماعة ما، في ضوء رؤية الحزب الواحد أو السلطة المهيمنة وعقيدتها، والتوجهات التي رسمتها لقيادة المجتمع، وما تمخض عنها من أهداف وشعارات وتابوات؛ أي بعبارة واحدة: تلك الثقافة المفروضة عليهم، والتي أضحت البديل لثقافتهم الحرة وقناعاتهم الخاصة المنبثقة عن إرادتهم وفكرهم الحر. أما (ثقافة المستقبل) التي كثيراً ما تبدو غائبة عن العقل العربي الذي ما زال يحصرها في حدود الأدب والإبداع والأفكار النظرية، في وقت لزم هذا العقل أن يغادر تصوراته إلى حيث تبدو الثقافة المستقبلية ثقافة يندمج فيها العلم بالثقافة بالتقانة، تخطيطاً وتصنيعاً وبرمجة عقلانية كما يقول الجابري، ننطلق منها لرؤية المجتمع والعالم والطبيعة من حولنا. أما الثقافة فهي من أكثر المصطلحات إشكالية والتباساً وتعدداً، إذ هي من الفضفضة والسعة التي وصل معها عدد تعريفاتها إلى ما يزيد على المئة تعريف. فقد تتسع لدى بعضهم لتشمل كل مناحي الاهتمام والنشاط الثقافي، في حين يبلغ الإيجاز ببعضها ما يجعلها تقتصر على العطاء الأدبي والفني، أو ما

يجعل منها تعبيرات عامة كالقول بأنها ما يجعل الحياة تستحق أن تُعاش، أو أنها طريقة للحياة لدى شعب من الشعوب.[1] ومن المعروف أن تراثنا العربي لم يشهد ظهور لفظتي الثقافة والمثقف بدلالتيهما الحاليتين، لكنه عرف أصنافاً من المشتغلين في تلك الهموم والمشاغل أو في جانب منها، من مثل: المتكلمون والمعتزلة والأشعرية والفلاسفة والمرجئة والدهرية والمتصوفة والخوارج، وغيرهم من الفرق والمذاهب التي نشأت في مرحلة الفتنة والحراك الاجتماعي، بدءاً من مقتل الخليفة عثمان بن عفان (رض)[2].

لقد ظهر مفهوم المثقف حديثاً مع نشوء المدينة في الغرب، سواء مع قضية دريفوس الشهيرة في فرنسا، ومذكرة النخبة التي وقعت على مطالبتها بحق المتهم في الدفاع عن نفسه باسم المثقفين، أو في ما عرف بالأدبيات الروسية بالأنتلجنسيا.[3]

ومعروف ما حدث من تصدي الروائي الفرنسي أميل زولا ومجموعة من المفكرين الفرنسيين، للدفاع عن الضابط الفرنسي اليهودي الأصل، المحكوم بالنفي إلى غوايانا عام ١٨٩٤، بتهمة الخيانة العظمى والتجسس لصالح الروس، إذ قدم زولا، وأناتول فرانس ومارسيل بروست، وليون بلوم، وسواهم بياناً مشهوراً Manifesto رفضوا فيه الحكم، مطالبين بإعادة

١- ينظر: ت.س.إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري عياد، مراجعة عثمان نوية، ط١، المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة (١٦٢٣)، القاهرة، ٢٠١٠، ص٣٢.

٢- ينظر: د. محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية؛ محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨، ص ص٣٨، ٤٤.

٣ - ينظر: جيرار ليكلرك: سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة د. جورج كتورة، ط١: بيروت- لبنان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨، ص١٢.

المحاكمة، موقعين أسفل البيان بعبارة «بيان المثقفين»، الذي نشر في جريدة لورو الفرنسية عام ١٨٩٨. وهو الحكم الذي خفض لاحقاً إلى ١٠ يسنوات، ثم ما لبث أن ألغي إثر نقضه من قبل محكمة النقض التي برأت المتهم وأطلقت سراحه. ومنذ ذلك الحين بدأ هذا المصطلح يشيع ويترسخ، بدلالته على موقف المثقف من السلطة ومناوأتها ونقدها.[١]

وثمة من يرجع شيوع مصطلح المثقف إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي مرحلة ظهور الطبقة البرجوازية الروسية التي نالت تعليماً جيداً إثر ذهابها في بعثات خارج بلدها، لتعود فتحتل أماكن مهمة في روسيا، من أبناء النخبة، من المحامين والأطباء والمهندسين والأكاديميين الذين عرفوا بالإنتلجنسيا Intelligentsia، على الرغم من أن الروائي الروسي بوخارين كان أول من استخدم هذه الكلمة عام ١٨٦٠ .وهي كلمة لاتينية كانت قد استخدمت من قبل اللاهوتيين ورجال الكهنوتفي روسيا. وقد رأى بعضهم أن المثقف هو: من يستحوذ عليه الاشتغال بالفكر والثقافة، ليصبحا صناعته الأساسية.[٢]، كما ربطه آخرون بالشريحة التي نالت قسطاً من التعليم المتفاوت في حظوظه، في حين رآه بعضهم منتمياً إلى تلك الفئة التي تمتلك القدرة الإبداعية والعطاء الفني[٣].

---

١ - ينظر د. علي وطفة: مج دراسات، ع٣٩، الإمارات العربية المتحدة، شتاء ٠١٤.

٢- د. سعد الدين إبراهيم: المثقفون والسلطة والمستقبل، ضمن مستقبل الثقافة العربية، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات/ ٢، القاهرة، ١٩٩٧، ٢١٠.

٣ - ينظر: د. أسامة عبد الرحمن: المثقفون والبحث عن مسار؛ دور المثقفين في أقطار الخليج العربية في التنمية، ط١: بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (٩)، ١٩٨٧، ص١٦.

وهناك من يدخله في جملة الموكلين بوظيفة إنتاج الخطابات العامة الضامنة لهوية الجماعة والقيم المركزية السائدة فيها، وبثها في الزمان والمكان.[1] في حين يرى الجابري في المثقفين: أنهم أصحاب العلم والمعرفة والفن، الذين يتولون مهمة القيادة والتوجيه.[2]

وثمة تفرقة شهيرة لكارل ماركس بين مفهومي العالِم والمثقف، وحدود الانفصال والاتصال فيما بينهما، إذ يقول: المتخصص بالذرة حين يتحدث عن الانشطار النووي فهو يتحدث بوصفه عالماً، فإذا تحدث عن الاستخدام العسكري للذرة فإنه يعبر عن نفسه بوصفه مثقفاً. وهناك من يعطي للمثقف دلالة رمزية جامعة، كما فعل (ليبست) الذي ذهب في وصفه إياه إلى القول بأنه ذلك الذي يبدع الثقافة ويوزعها ويمارسها، أي يتعامل مع العالَم الرمزي الخاص بالإنسانية، والمتضمن الفن والعلم والدين.[3]

إشكالية المفهوم:

وعلى الرغم من اشتراك أغلب تعريفات المثقف بعناصر عامة، من مثل الاهتمام بأمور الثقافة والمسائل العامة للمجتمع، خارج حقل تخصصه، والتعبير عنها، والدور القيادي الذي يضطلع به في المجتمع، فإن أياً من محاولات تحديد المفهوم وضبطه، لن تغلق الباب أمام الأسئلة والاعتراضات والنقد الذي يمكن أن يوجه إليها. فهل يكفي امتلاك المرء قدرة على الإنتاج أو الاهتمام بشؤون الفكر والثقافة ليكون مثقفاً؟

---

١ - ينظر: جيرار ليكلرك: سوسيولوجيا المثقفين، مصدر سابق، ص١٧.

٢ - ينظر محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، مصدر سابق، ص١٥.

٣ - المصدر نفسه، ص١٨.

لسنا في الحقيقة مع من يسعى لتحديد هوية المثقف، من خلال قصرها على رؤية أو منظور بعينه. ولعل الأمر يزداد صعوبة إذا ما أردنا تبيئة هذا المفهوم في التراث العربي الإسلامي، وإيجاد معادل دلالي له، في ما لم يكن معروفاً أو منظّراً له من قبل. إلى جانب ما يعتور هذه المحاولات، من منزلقات تجعله عصياً على أصحابها؛ وذلك بسبب من وقوعها (المحاولات) ضمن بيئات فكرية وسياسية واجتماعية مختلفة المشارب والاتجاهات والآراء.

وليس أدل على ذلك من تلك الحيرة التي بدت واضحة على جهد مفكر جاد كمحمد عابد الجابري في كتابه «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية» وعكسته مقدمته وسائر مباحث كتابه، وهو يسعى إلى الوصول إلى تحديدات مقنعة، في ضوء بعض المفاهيم التي عرض لها. فقد ناقش مسألة إدخالِ فرقٍ واتجاهات وملل فكرية ودينية لاحقاً، ويعمد إلى اجتهاد، يعتمد على قدر من المزج والتوليف. وهي محاولات تبقى وفلسفية ولغوية وأدبية، ثم ما لبث أن استبعدها. كما حاول الاستضاءة ببعض المفاهيم التقدمية كمفهوم الفيلسوف الإيطالي غرامشي عن «المثقف العضوي» لينحيه في غير منجى من النقد والأسئلة والملاحظة بدورها، حتى وهو يحاول نفي جهود بعض من أسماهم بـ(مثقفو المقابسات).

لقد تعددت محاولات المفكرين والفلاسفة والأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع في إيجاد تصور دقيق لمفهوم المثقف كما أسلفنا. ففي الوقت الذي تبرز اشتراطات الوعي والحياد والاهتمام بالشأن الثقافي والاجتماعي لدى بعضهم، يلجأ بعضهم الآخر إلى اشتراطات أخرى، يراها ملازمة:

كالصدق والشجاعة والتزام قضايا الجماهير والنضال من أجلها، في حين يشدد آخرون على قضية الممارسة النقدية للحاكم، ومعارضة الأوضاع السياسية المتمسكة بالثبات، وكشف مظاهر الظلم، وتمثيل ضمير المجتمع؛ في مقابل وقوف آخرين عند فكرة تغليب الانشغال بقضايا الفكر والإبداع والثقافة، وإنتاجها ونشرها، بهدف التأثير في المجتمع.

لذا نجد بعضهم كالجابري مثلاً، يُدخل رجال الدين؛ من فقهاء وعلماء، على الرغم من خصوصية عملهم وضيقه، وانحصاره ضمن إطار عقدي وأيديولوجي؛ ومثلهم اللغويون والبلاغيون وسواهم، وهو توسع لا نميل إليه.

والحق أن وظيفة المثقف في الحضارة العربية الإسلامية تختلف عن وظيفته في عالمنا المُعولَم، وأنّ علينا إذا ما أردنا العودة إلى قراءة مفهومه وتأصيله، اعتماد الشروط أو المعايير الرئيسة المشتركة فيه. وهي في ظننا: الوعي خارج حدود التخصص المهني، المصحوب بإنتاج فكري، قادر على التعبير عن دور المنتج المعرفي، في خدمة المجتمع وبلورة القيم المتحكمة في علاقة الحاكم بالمحكوم، على نحو واضح صادق. بهذه الشروط يمكننا استبعاد كثير من الصور التي جهدت محاولات بعض الكتاب والمثقفين الغربيين والعرب في حشدها ضمن المفهوم المترهل للمثقف؛ فكان الفيلسوف والحكيم والمسرحي والمغني والصحفي والشاعر والكاتب والروائي والنحوي والبلاغي والفقيه والموسيقي والرسام والسياسي والمؤرخ والاقتصادي والعالم والتقني والأكاديمي والمعلم والأديب والمتعلم وغيرهم، ضمن مفهوم المثقف!

نحو تفكيك المفهوم:

لا ريب في أن اختلاف المفكرين في تحديد مفهوم المثقف، جعلهم يرونه مثقفاً نقدياً تارة كأدوارد سعيد، وعضوياً أخرى كغرامشي، وثورياً كلينين، وملتزماً كسارتر وبورديو، فضلاً عن إضفاء بعضهم صفات الصدق والشجاعة والربط بين الفكر والسلوك. وإذا كان المثقف ضمير الأمة والمعبر عن روحها وفكرها وقيمها، فماذا لو كفَّ هذا المثقف عن امتلاك حسه الصادق المنحاز لأناسه؟ ماذا لو تخلى المثقف عن التزامه ومسؤولياته وباع نفسه للسلطة؟ أيكفي أن نجد له اسماً فنقول: هو مثقف السلطة؟! وماذا لو لم ينطلق من معايير المصلحة الوطنية، ليصدر في رؤيته عن موقف ديني منحاز، أو إثني أو طائفي، بدلاً من انحيازه لقيم المواطنة والمصلحة الوطنية العليا؟ أيكفي أن نسميه بالمثقف الطائفي أو الديني؟! ماذا لو اختار هذا المثقف التقلّب في كل مرحلة وحين، وارتدى الأقنعة واللبوس الملائم للمتغيرات والتماهي معها؟ أيكفي أن نسميه بالمثقف الوصولي؟! ماذا لو كان المثقف مجرداً من الدماثة والنبل في التعامل مع الآخر، أياً كان هذا الآخر؟ وماذا لو كان المثقف كبيراً في وعيه وإمكاناته، لكنه منحاز في كل مقارباته لرؤيته الأيديولوجية المغلقة، وتسخير عقله وإرادته لصالح السلطة أو الحزب أو الانتماء الإثني أو المذهبي أو الديني؟ هل يكفي أن نسميه بالمثقف الأيديولوجي أو الدوغمائي أو الطائفي أو الانتهازي؟ وماذا عن ذلك الجمع الكبير من المثقفين العرب الذين يعبرون في ممارساتهم اليومية عن العري الفاضح من الحساسية والذكاء واللياقة والصدق والأمانة والالتزام؟ كيف يكون المثقف مثقفاً وطائفياً؟ مثقفاً وفئوياً؟ مثقفاً وحزبياً آيديولوجياً منغلقاً؟ مثقفاً ووصولياً متلوناً؟ أوليست الثقافة نفياً للانغلاق

وضيق النظرة والتعصب والشوفينية والطائفية والتقنّع والتلون الفكري، أوليست الثقافة تحقيقاً لحالة الانسجام مع النفس والحياد والتحرر من ربقة الذاتية العمياء؟ وكيف يكون المرء مثقفاً ووصولياً أو مثقفاً وانتهازياً أو مثقفاً ودغمائياً أو مثقفاً وشوفينياً أو مثقفاً وطائفياً؟ أوليست الثقافة مبادىء نناضل من أجل تحقيقها والحفاظ عليها، وليست مقايضة أو بيعاً وشراء؟ وكيف يحافظ المثقف على سيميائه وحمولته المميزة له وهو يحاكي العامة من الجمهور الفاقد لها؟ بل كيف لا تأكل الثقافة في المثقف جرثومة العمى والتعصب والشوفينية والانغلاق والتمذهب واللعب على حبال المصالح وخذلان أمل الجماهير فيه؟

إن علينا أن نعيد النظر في تحديد مفهوم المثقف على النحو المطروح في الأدبيات الغربية والعربية المقتفية لها، وذلك يعود ببساطة إلى أن المفهوم الذي في ذهن المنظرين الغربيين عن المثقف غيره في مجتمعاتنا التي لا يزال المثقف العربي فيها يعاني من مجموعة عقد مركبة وأمراض مستحكمة، تجعل منه في كثير من الأحيان كائناً ذا سلوك منافق وصولي ازدواجي، ومخدوع مهزوز؛ يفتقر إلى الصدقية والالتزام إزاء جملة أمور، لم يتمثلها كما يتمثلها المثقف في المجتمعات المتحضرة، كموقفه من المجتمع والوطن والمرأة والمواطن، وسواها من الأمور والقضايا الحياتية المهمة. إن كثيراً من المثقفين يبدّلون جلودهم، ويخونون مواقفهم وأبناء جلدتهم، كما أن كثيراً منهم، ممن ينادون بحقوق المرأة، ومساواتها بالرجل، ومنحها حريتها، وتحرير إرادتها، يتصرفون معها تصرفاً قَبَلياً وازدواجياً مناقضاً لما يعلنونه. بل إن كثيراً من هؤلاء المثقفين العرب لا يحسنون التعامل مع المرأة ككائن مساو للرجل، ذي خصائص إنسانية وقيم ثقافية وفكرية مماثلة له، بل هم لا يعرفون من

هذا التعامل سوى الطريقة الغريزية والسلوك المبتذل؛ فهل تتفق هذه الأدوار السلوكية مع الحمولة التي نتحدث عن توافر سيميائها في ما نسميه ب المثقف؟!

إننا لا نحسب أن الفصام بين الفكر والسلوك أمر هيّن أو هامشي، بل نعدّه شرطاً لازماً، ومعياراً حقيقياً لامتحان صدقية المثقف من عدمه، وصدقية الثقافة من عدمها. وهو ما يدعونا إلى التدقيق في دلالة المفهوم وإعادة النظر فيه.

ولا ريب في أننا لا نود أن يفهم من كلامنا أننا نجنح إلى التعميم أو وضع جدار للتفرقة بين طبيعتين أو ثقافتين، ذلك أننا نؤمن بأن المثقف الحق موجود في جميع المجتمعات الإنسانية، بغض النظر عن درجة رقي أو تخلف هذه المجتمعات. لكننا نتحدث عن نسبة من ينطبق عليهم ذلك المفهوم في مجتمعاتنا، بحكم معايشتنا لهم وخبرتنا بهم، ولأن لدرجة الرقي والتحضر في أي مجتمع أثراً في أفراد ذلك المجتمع ومثقفيه.

وهذا ما يدعونا إلى إعادة النظر في كثير من التنظيرات المجردة، لمفهوم المثقف، بعيداً عن السلوك الملتوي والموقف المتذبذب، كي نقترب من رؤيتنا لأصحاب هذه الشريحة، بوصفهم الأمناء على الحقيقة والحق والعدالة والهوية، كما يصفهم أحد الباحثين.[1]

إن للمثقف في تكوينه خصائص مختلفة عن سواه، إذ يبدو ذا نزوع تأملي، محباً لقيم الخير والجمال، رافضاً للظلم، وشغوفاً في البحث عن الحقيقة. وكل

---

١ - علي حرب: ينظر؛ مستقبل الثقافة العربية، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات/ ٢، القاهرة، ١٩٩٧، ص٣٤٩.

هذه الخصائص مما نلمسه بدرجات متفاوتة لدى من نعرفهم من المثقفين. لكن هذه الخصائص لا يمكن أن تتحقق بفاعلية في ذات المثقف، ما لم يكن متمتعاً بالصدق والحياد والحساسية تجاه الجمال والقبح والظلم، أكثر من سواه من العامة من جهة، وما لم يكن منطوياً على شرط الوعي الذي يتجاوز التعليم أو الإلمام بالعلم والمعرفة والفنوالتكنولوجيا، وترديدها أو نقلها، إلى قدرته على الخروج بتصورات وحلول ملائمة الحقيقيين، بأنهم: أولئك الذين يجدون متعتهم في ممارسة الفن أو العلم أو التأمل للتحديات التاريخية التي يواجهها مجتمعه، في مرحلة ما من مسيرته، بوعيه المختلط بالخبرة التي تجعله قادراً على تفسير الظواهر وتحليلها وردها إلى أسبابها وقوانينها الموضوعية. ولعل هذا ما يجعلنا ندرك وصف (جوليان بيندا) الصادق للمثقفين الميتافيزيقي، وليس السعي وراء الغايات المادية العملية.[١]

من هنا فإن المثقف يكف عن كونه كذلك – في ظننا–، إذا ما مارس دوراً وصولياً أو متزلفاً، مثلما يكف عن أن يمثل هذا الدور، في حال تماهيه مع عقيدته أو أيديولوجيته التي آمن بها، سياسية كانت هذه الأيديولوجية أو فكرية أو دينية؛ لأنها ببساطة تشكل حجاباً دوغمائياً مانعاً من الوصول إلى الحقيقة أو التعبير عنها، وذلك حين يؤثر التمسك بما يعتقد– بغض النظر عن خطله أو صوابه– ذلك أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب حياداً وتجرداً عن أهواء الذات، والاستمرار في ممارسة دوره النقدي.

إن الممارسة النقدية خصيصة جوهرية في حياة المثقف في تقديرنا، فهي البوصلة التي تقوده إلى الحقيقة، وأن البديل عن الدور النقدي لن يكون

---

١ – ينظر د. علي وطفة: مجلة دراسات، مصدر سابق.

سوى الخنوع والاستسلام للواقع ومهادنته. وإذا كان قد شاع في الأدبيات أن الفرق بين السياسي والمثقف إنما يعود إلى طبيعة دورهما وهدف كل منهما، فإن من الطبيعي ألا يكون بينهما وئام دائم، وأن الخلاف والتقاطع في ما بينهما يمثل أفق التوقع المنتظر. فالسياسي هو رجل الأفعال الممكن)، فضلاً عن أن الحرص على هذا الثبات من شأنه أن يقود إلى إغفال مصالح أفراد المجتمع. لكن هذا لا ينبغي أن يقودنا إلى مراهقة فكرية تنادي بضرورة الصدام بين المثقف والسياسي على الدوام، أو تقطع عليهما فرصة التلاقي. فالمثقف كما قيل، بناء على مصالح الحكم. فهو يهدف إلى تثبيت الواقع والحفاظ عليه، بحكم كونه معنياً بصناعة (فن الممكن)، في وقت يتجاوز المثقف (رجل الأفكار) لحظة الحاضر ليستشرف المستقبل بوعوده وحدوسه، من منظور وعيه وإدراكه لقوانين الجدل التاريخية، ولأن صنعته تتصل بـ(فن ما ينبغي أن يكون)[1]. وليس (بفنليس سوى صورة للحكيم الذي ينبغي له البحث عن حل للمشكلات الاجتماعيةومصالح المجموع التي تخلقها علاقة السياسي بالجماهير، بأكثر الطرق أمناً وسلاماً - ما أمكن- قبل الذهاب إلى التحدي والصدام.

المثقف والمفكر:

يلحظ المتتبع لمحاولات تحديد مفهوم المثقف، سواء في كتابات الباحثين وتعريفات المفكرين والفلاسفة، أو في ما عرضتْ له الموسوعات ودوائر المعارف، أن ثمة تداخلاً بين تعريفي كل من المثقف والمفكر. وهو تداخل يُحدث لبساً وتشويشاً، من شأنهما أن يجعلا منهما وجهين لصورة واحدة، ولا

١- ينظر د. سعد الدين إبراهيم: المثقفون والسلطة والمستقبل، مصدر سابق، ص٢١٦.

سيما أنهما اشتركا في معظم التعريفات بامتلاك كل منهما للمشروع الثقافي، وتمثل الثقافة، والمشاركة في إنتاجها، وإنتاج الرموز والدلالات. لكننا وجدنا من بين تلك المحاولات محاولة للباحث إبراهيم سعد الدين، نحا فيها منحى مميزاً، سعى فيه للتفريق بين المفهومين (المثقف والمفكر)، من خلال الدور الوظيفي والآليات التي يستخدمها كل منهما، إذ يرى أن مفهوم المفكر (Thinker) أكثر ضيقاً وعمقاً في مضمونه من مفهوم المثقف (Intellectual). فالمثقف في رأيه متلقٍ ومستهلك، في حين أن المفكر هو صانع الفكر ومبدع الثقافة التي يتلقاها المثقف ويستهلكها، ليصل إلى نتيجة مفادها: إن كل مفكر مثقف وليس كل مثقف مفكراً، على الرغم من اندراجهما تحت مصطلح (الخاصة) الذي يجمعهما، في مقابل مصطلح (العامة) أو الجمهور.[1]

وابتداء فنحن نتفق تماماً مع الاستنتاج الذي خلص إليه سعد الدين إبراهيم في اشتمال المفكر للمثقف، وعلاقة العموم بالخصوص التي تنتظمهما. لكننا نرى أن وظيفة المثقف لا تتوقف عند حدود الاستهلاك والتلقي، ذلك أن هذه الآلية غالباً ما ترتبط بهواة الثقافة، وأن الفهم الحقيقيللمثقف كمفهوم فاعل، لا بد من أن يدفع بنا إلى تلمّس دوره الذي يتجلى في تأمل ما يتلقاه، وإعادة إنتاجه وتركيبه، على نحو يمكِّنه من تكوين منظومة تعينه على الانطلاق منها، لتكوين مواقف وإنتاج آراء وتصورات

---

١ – المصدر نفسه: ص٢١٢، ٢١٦ وانظر أيضاً محمود أمين العالم: ثقافة السلطة وسلطة الثقافة؛ مستقبل الثقافة العربية، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات/ ٢، القاهرة، ص٢٤٩.

للظواهر والمشكلات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي يعيشها مجتمعه، بل وتمكّنه من تكوين وجهة نظر خاصة في كل شأن أو تحدّ اجتماعي أو سياسي.ويبقى الفارق بين (المثقف) و(المفكّر) فارقاً في العمق، أي فارقاً نوعياً، يلامس الآليات والنتائج في آن معاً. فالمفكر كما لاحظ الباحث نفسه يتجاوز الجزئيات، التي إذا ما توقف عندها، فإنما يتوقف من أجل ربطها، للوصول إلى أنساق كلية، بعد تحليلها وإعمال العقل فيها؛ تماماً مثلما يمثل اهتمامه بالمشكلات الآنية خطوة نحو الاستدلال على المشكلات الكبرى كما يقول. وهي منطلقات دقيقة تجعلنا نصل إلى نتيجة ترى في جهد المفكر المتجاوز حدود تبصير الجمهور والمجتمع عامة إلى الدور التركيبي والاستقرائي الذي ينتهي به إلى الخلوص إلى بنيات استراتيجية ومنظومات فكرية شمولية، قادرة على تفسير كل ما يحدث من أحداث ومشكلات وتحولات، ضمن قوانين تاريخية أكثر شمولاً وثباتاً، وذات طبيعة استشرافية، بما يمتلكه المفكر من عمق ثقافي، وتأسيس فكري مميز، وآليات فكرية مُجرّبة، ليس بمقدور أي مثقف الوصول إليها أو تحقيقها[1]. وهو ما يعني حصر مهمة تخطي مستوى امتلاك الوعي الثقافي (التنويري) وتفسير الظواهر لدى المثقف إلى مستوى الفهم والتفكيك وإعادة إنتاج الرؤية الاستراتيجية الملائمة للمرحلة التاريخية واستشراف مفاصلها الجزئية عند المفكر. وهي وظائف وآليات لا يشترط حضورها في اشتغالات المثقف.

١- المصدر نفسه: ص٢١٦، وانظر أيضاً محمود أمين العالم: ثقافة السلطة وسلطة الثقافة؛ مستقبل الثقافة العربية، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات/ ٢، القاهرة، ص٢٤٩.

علاقة المثقف بالسلطة في ظل نظام الحكم الفردي:

لقد عاش العراق حقباً سياسية مختلفة قاسية وعنيفة، لم يحظ الشعب فيها بأنظمة رحيمة حكيمة، أو ذات رؤية رحبة معتدلة في الأقل؛ كان آخرها الأشد مسخاً وفاشية، حتى قادت سياسة البطش والترهيب والتمترس غير الطبيعي للدفاع عن الذات، الناس إلى اليأس من إمكانية تغييره بوسائل مألوفة وإمكانات ذاتية، وهو مادفع إلى ما حدث من أحداث دراماتيكية، من توسل بالأجنبي، والاستعانة بالقوى الخارجية التي انتهت إلى حتلال للبلد، وتغيير للنظام، وتدمير لبناه التحتية جميعاً، وإشاعة فكر التجزئة والاحتراب بين مكوناته، وهو المخطط الخبيث الذي ما زال المجتمع يعاني من تبعاته، على الرغم من مرور ما يقرب من أربعة عشر عاماً.

لقد قاد النظام السابق المجتمع من خلال نظام حكم شمولي، وبإرادة الحزب الواحد التي سرعان ما تحولت إلى إرادة الفرد الواحد. وهو الأمر الذي انعكس على مختلف مناحي الحياة، بما فيها الثقافية. صحيح أن النظام لم يكن ليمنع أحداً من المثقفين من الكتابة أو الإنتاج أو النشر، أو يكمم أفواه المثقفين، لكنه كان على كل من يكتب أو ينتج أو ينشر - منهم- أن يدرك أن كتابته لا ينبغي لها أن تتجاوز الأهداف الاستراتيجية للحزب، أو تتعارض مع شعاراته، أو تتقاطع مع توجهاته ورؤاه. لذا كانت الطائفة الأكبر من المثقفين، تلك التي حرصت على مراعاة تابوهات النظام، في حين ظهرت طائفة منتفعة هي الأقل عدداً، حاولت تملق النظام، لأغراض وصولية، والمزايدة في سوق العرض والطلب. أما الطائفة الثالثة، فهي تلك الفئة التي ربطت مصيرها بالحزب وآمنت بعقيدته وتماهت بفكره، شأن أي حزب أو نظام أو عقيدة سياسية أو دينية، لها مريدوها وأتباعها الذين يؤمنون بها.

ومع استمرار هذا النظام مدة تزيد على أربعة عقود، فإن علاقته بالمثقف وأفراد الشعب عامة جعل تلك الممارسات والسياسات تتجذر في لاوعي الناس، لتصبح ثقافة المجتمع من ثم جزءاً من ثقافة السلطة وتعبيراً حتمياً عن رؤيتها وأفكارها وتابواتها وشعاراتها.

ولقد أدت هذه السياسة فيما بعد إلى إضعاف شخصية المثقف، حين حالت دون إحداث حراك ديمقراطي، وحوار معرفي من شأنه أن يقود إلى الإخصاب والتطوير، فضلاً عن تعزيز هذه السياسة ممارسات غلبت على ملامح المثقف، وأقصد بها هروبه نحو التعويل على الجانب الأدبي والإبداعي أو السياسي من خطابه، وانسحابه من الإنتاج في حقول الفكر والمعرفة التي أفقرت على نحو واضح الساحة العراقية من المشتغلين في قضايا الفكر، قياساً بما نما وتجلى من منجز فكري ومعرفي في دول عربية شقيقة، حتى أن مفهوم الثقافة نفسه قد اختزل في أذهان جلّ المشتغلين بالهمّ الثقافي في مفهوم ضيق، انحصر في منتجي الأدب والفن الإبداعي أكثر من سواها من الحقول، وهو فهم قاصر ولا ريب.

علاقة المثقف بالسلطة في ظل نظام الحكم الديمقراطي:

لقد أسهمت سياسة نظام الحكم الفردي في ترسيخ ثقافة السلطة وإفراغها من محتواها المعرفي لصالح مضمونها الشعاري. لكن ماذا عن العهد الديمقراطي الجديد الذي أسس لنظام مشاركة شعبية في صنع القرار، عبر نظام برلماني، وفتح الباب لمرحلة من المشاركة في صنع القرار السياسي؟ وأقرّ في دستوره عدداً من المبادىء الديمقراطية والليبرالية الغربية، بغض النظر عما في هذا الدستور من مظاهر هجنة وتناقضات قد تجبُّ فيها بعض

الرؤى بعضاً، وتحول دون تعايشها أو انسجامها لاحقاً، ما يستدعي إعادة النظر في طبيعتها، وذلك لأن الدافع وراء صياغتها إنما أريد له أن يطفىء حرائق محتملة أو تناقضات لا سبيل إلى احتوائها، أو إيجاد صيغة فكرية جامعة (مائعة). ونحن هنا في معرض التوصيف البنيوي للنظام، وليس في معرض تقييم مدى تحقق معايير الديمقراطية الحقة التي لم تعرفها أنظمة حكمنا العربية.

نتساءل هنا عن موقف النظام الديمقراطي من الثقافة والمثقفين؟ وعن رؤيته لدورهما المجتمعي والحضاري في صنع المستقبل؟ فما واقع المثقف العراقي والأدوار التي اضطلع بها خلال هذه المرحلة أو التي ينبغي له الاضطلاع بها؟ وذلك للإجابة من ثم عن سؤال: ما دور المثقف في صياغة الخطاب السياسي والاجتماعي؟

لكن قبل الإجابة عن أسئلة كهذه، لا بد من الاستدراك على ما قلناه، بصدد موقف النظام السياسي الفردي من الثقافة والمثقف، لنقول: إن ذلك النظام لم يكن ليتردد عن الإغداق بسخاء غير محسوب، على الأنشطة والفعاليات الثقافية؛ ومثلها المؤسسات والهيئات، إن على مستوى النشر والترجمة، أو مستوى المهرجانات والمؤتمرات الثقافية والإبداعية. ولعلنا نذكر أن مهرجان المربد كان التظاهرة الاحتفالية الأكبر عربياً، والمناسبة التي يحتضن فيها العراق مثقفي العرب ومبدعيه، من دون أن نغفل عن أن الهاجس الإعلامي والدعائي كان المحرك الأول لمن يقف وراء تلك الأنشطة الثقافية، وليس الرغبة في الثقافة والنشاط المعرفي، وما يمكن أن يؤدي إليه من متغيرات.

إن المتابع لمجريات علاقة الدولة بالثقافة والمثقفين، يلمس بجلاء حالة تخلي الدولة عن مسؤولياتها في تبني أي فعل مساند جاد تجاه مشاريع الثقافة وفعالياتها عقب مرحلة التغيير السياسي؛ بل العكس هو الصحيح، فإن ثمة حالة من التهميش وعدم الاهتمام الجاد بالشأن الثقافي وبالمثقفين، هي التي تغلب على الصورة. فليس ثمة ما يدل على تفهم لهذا الدور، أو تقديره رمزياً أو مادياً. بل إن سياسة الإفقار وقبض اليد عن أي دعم جاد للمؤسسات الثقافية الرئيسة لتتجاوز أدوارها النمطية، هو ما يؤطر المشهد الثقافي العراقي. فلم يبد واضحاً امتلاك الدولة لأي خطة استراتيجية إزاء الثقافة ودورها المجتمعي والحضاري. كما أنه ليس ثمة مشاريع أو تشكيلات مؤسساتية جديدة ظهرت لتتناسب والدور التاريخي والريادي للعراق، وللمرحلة الديمقراطية الجديدة، أو الدور المرتقب الذي يأمل المثقف في لعبه على المستوى العربي، في وقت قطعت فيه الدول العربية أشواطاً بعيدة في تطوير آليات عملها الثقافي واجتراح مشاريع ومؤسسات وهيئات تعنى بالثقافة المستقبلية.

فهل فكرت الدولة بخطة استراتيجية لدعم نشر الكتاب أو ترجمته على النحو المرجو؟ وهل ثمة خطة لتحديث مفهوم الثقافة لدى وزارة الثقافة ومؤسساتها، من حيث ربطها بالعلم والتقانة والأفق الإبستيمولوجي. وهل لدى الدولة استراتيجية لدورها في تحديث الخطاب الاجتماعي ومنظومة الوعي لدى أفراد المجتمع؟ هل كشفت مؤسسات الدولة المعنية عن استراتيجية للقضاء على مظاهر الأمية المستفحلة في مجتمعنا؟ أو عن سبل التعايش مع الثورة التقنية وعصر العولمة؟ هل كشفت عن خطتها للنهوض

بواقع التعليم العالي ومكانته بين جامعات العالم العريقة؟ وهل خصصت- أو امتلكت تصوراً في الأقل- ميزانية للبحث العلمي في تلك الجامعات؟ هل كشفت عن خططها الاستراتيجية الرامية إلى تحقيق نهضة زراعية واكتفاء نسبي من ثرواتها، وإرساء ملامح بنية صناعية أولية؟

ولا غرابة بعد هذا أن ينعكس هذا الموقف الغريب والعلاقة غير المفهومة على مؤسسات من مثل، الاتحاد العام للأدباء والكتاب في بغداد، إلى الحد الذي لم يستطع طوال السنوات الماضية التي أعقبت إسقاط نظام الحكم، من إقامة ندوة ثقافية عربية واحدة، أو مؤتمر علمي واحد جاد، أو مسابقة أدبية أو علمية كبرى، أو حتى تأسيس خطة ما لدعم نشر الكتب، ضمن معايير منهجية واضحة. ولعلنا نجد انعكاس ذلك واضحاً على مهرجان المربد في البصرة الذي لم يعد قادراً على التعبير عن مكانة العراق ودوره الرمزي في الثقافة العربية، للأسف الشديد، إذا ما قيس بما كانت تشهده بغداد في مربدها من حضور ثقافي وأدبي عربي كبير، جعل منه أكبر فعالية ثقافية، بما كان يحظى به من دعم لا محدود. بل إن محاولات الأدباء والمثقفين العراقيين الحثيثة حتى في مجال تأسيس مجلس الوطني أعلى للثقافة قد ذهبت أدراج الرياح.

لقد ظهر لنا المربد في دوراته المتعددة في صورة بائسة متدنية، لا تليق بثقافة العراق وتاريخها المشهود؛ إن على مستوى التمثيل الثقافي العربي للمبدعين العرب وكثافتهم، أو مستوى التمثيل الإبداعي العراقي للمبدعين، أو مستوى التنظيم والإعداد والأداء المرتبك الذي شابته أمراض المجتمع المتفشية وانحسار قيم الثقافة والمصلحة العامة.

لقد مر على تغيير النظام الفردي الشمولي في العراق ما يزيد على ثلاث عشرة سنة، صدر خلاها كثير من الدراسات والكتب، وأقيمت كثير من المؤتمرات والندوات العربية والخليجية- ودعك هنا عما يصدر في الغرب ويقام - تناولت تلك الدراسات والمؤتمرات واقع وتجارب نظم الحكم البرلمانية أو الديمقراطية، أو تلك التي تجاوزت نظام الحكم الشمولي، وكانت جميعها تتحدث عن نماذج سياسية في التجربة العربية أو الخليجية، من دون إتيان على التجربة العراقية تماماً، لا بالسلب ولا بالإيجاب. ولا يمكن تفسير ذلك على أنه صدور عن موقف محدد أو قبلي من العراق حسب، بل ينبغي لنا الاعتراف بأن تعثر التجربة عندنا، ووقوعها تحت براثن بعض الأفكار والتوجهات والمصالح غير الوطنية أو الضيقة، التي أنتجت صراعاً لا يخلو من ارتباطات إقليمية هو ما كان وراء ذلك الموقف. وينبغي أن يلفت هذا الأمر ساسة العراق، حين يشعرون بإهمال الرأي العام العربي لهم، ليغيروا من نهجهم ويعدلوا من مسار أفقهم السياسي، من واقع المصلحة الوطنية واندماج العراق بمنظومته العربية والإقليمية، وتحقيق التقدم المنشود. بل إن الدراسات والتقارير الغربية الصادرة عن مؤسسات ثقافية وبحثية كشفت طوال الفترة الماضية عن حضور للعراق في ذيل القوائم الدولية والعربية في جل المجالات الحيوية. بل باتت كثير من الظواهر الناجحة والمتميزة دولياً وعربياً تتحقق بمبادرات فردية تحسب للدولة.

إن على العراق أن يتقدم خطوتين إذا ما تقدم العرب منه خطوة، وليس العكس. وحتى لو سلّمنا جدلاً بأن ما يحرك الخطاب الثقافي العربي من

العراق الجديد اليوم هو عدم الانسجام الثقافي أو الطائفي، فإن الخطاب السياسي الليبرالي الجديد، ينبغي له أن يمتلك من الآليات والاستراتيجيات الجديدة التي تمكّنه من التحرك نحو محيطه السياسي العربي واحتوائه، وليس بالانغلاق دونه، وإتاحة الفرصة له لإشاعة خطاب غيرِ مرضٍ عنه، أو تضخّمه وتكلسه على هذه الرؤية الجاهزة. وبذلك يدفع عنه شبهة تقييد إرادته السياسية بيد قوى خارجية، وارتمائه بأحضان سياسات غريبة عنه وعن ثقافته وتاريخه. وما يقال بحق الاتحاد العام للأدباء والكتاب ومهرجان المربد، يقال عن مؤسسات وفعاليات إدارة السينما والمسرح، ودائرة الموسيقى، ودائرة الفنون التشكيلية، ومؤسسات الترجمة، ودار الأزياء العراقية الباذخ، والمسابقات الثقافية والإبداعية التي تتبارى الدول العربية في دعمها والارتقاء بمستوياتها لتشجيع الثقافة والإبداع الوطني، ناهيك عن رعاية العلماء والمبدعين؛ ثروة العراق المهمة، وزيادة دعم ميزانية البحث العلمي في الجامعات العراقية، أمل العراق في التأسيس للنهوض العلمي، ورعاية المواهب الإبداعية والعلمية ودعمها. فما حجم الدعم المادي المخصص للبحث العلمي في جامعاتنا العراقية؟ وما طبيعة البحوث والانشغالات العلمية فيها؟ ما طبيعة ومستوى المناهج التعليمية في المدارس العراقية اليوم؟ وما الأسس والمعايير العلمية التي بنيت عليها هذه المناهج؟ ما طبيعة الاهتمامات والثقافة الاجتماعية والفكرية التي تعبر عنها هذه المناهج، ولا سيما في مجال تعزيز ثقافة المواطنة، وقيم النقد، وممارسة حرية الرأي والاعتقاد والتعبير، والموقف من المرأة ككيان إنساني حر مستقل؟ والموقف من مؤسسات المجتمع المدني، ومحاربة مظاهر الانغلاق والفساد

والتخلف والعودة إلى ممارسات ومظاهر غادرها العراق منذ ما يزيد على القرن، وغير ذلك؟

ولعل التعبير الصارخ عن هذا التهميش للشأن الثقافي من لدن السياسي، ما حدث من إلغاء الدولة أكثر من مرة لميزانيات مخصصة للأنشطة الثقافية والمهرجانات في عدد من المحافظات العراقية، والتصرف في تلك الأموال لصالح صفقات مشبوهة أو التصرف بها ونهبها.

لقد سجلت هذه المؤشرات جميعاً حالة من التدني في مستوى الدعم والرعاية، بل التقدير والاهتمام، ما من شأنه إلحاق مشاعر اليأس في نفوس المثقفين وانزوائهم. وهو ما يؤدي في النهاية إلى إهدار فرص من العلم والإبداع، وانسحاب للمثقفين، من الدور المأمول لهم في صنع القرار السياسي، والإسهام في ترشيد رؤية صاحب القرار وتسديد حكمته، وهو ما يؤدي إلى بطء حركة التحول من ثقافة الحكم الفردي إلى ثقافة المجتمع الديمقراطي وتخلّق ممارساتها. ولا شك في أن محصلة هذه ستنعكس على التنمية الثقافية والمجتمعية الشاملة التي تبدأ من المشاركة المجتمعية لفئات المجتمع، وعلى رأسها نُخبُه وعلماؤه، متخذة من العلم ومعطياته وآلياته وسيلة وأداة لتحقيق ذلك.ولا بد من الاعتراف بأن النظام الديمقراطي في العراق هو نظام لم يشهد حصاد ثمرات تسميته بعد، إذ هو في طور التشكّل والتخلّق والانشغال بمصارعة تبعات الماضي والتناقضات الداخلية، فضلاً عن انشغاله بالصراع على المصالح الحزبية ونظام المحاصصة سيء السمعة. إلى جانب ما نراه من حالة توجس وريبة من قبل النظام السياسي الجديد بالمثقف ونشاطاته ومؤسساته، ومحاولاته المتكررة للتحرش به والتلويح بإرهابه وتكميمه وشل إرادته.

نتائج إهمال السياسي للثقافة:

وإذا كان مفهوماً أن الفجوة والتوتر بين السياسي والمثقف يمثل قانون العلاقة التاريخية في ما بينهما، في ظل أنظمة الرأي الواحد وسلطة الفرد والأنظمة الديكتاتورية، فإن من غير المفهوم أن يظل هذا المنطق سائداً في العلاقة في ما بينهما، في ظل النظام السياسي الديمقراطي الجديد.

صحيح أن الحاكم رجل الأفعال وأن المثقف رجل الأفكار، وأن تفكير الحاكم منحصر في (فن الممكن)، في حين أن مدار تفكير المثقف هو (فن ما ينبغي أن يكون). وهو أمر راجع بلا شك إلى أن الثقافة رؤية إنسانية نقدية وتجاوزية للواقع، في حين أن رؤية السلطة مصلحية، تجهد في تثبيت الواقع وإعادة إنتاجه واستمراره، كما يرى سعد الدين إبراهيم، لكن ذلك من شأنه أن لا يجعل السياسي يقطع الطريق على المثقف، بقدر ما يعبد الطريق نحو التلاقي والإفادة من بصيرة المثقف والحوار معه؛ لكسب ثقته وثقة الجماهير التي وراءه، ولا سيما بعد أن تجاوز النظام السياسي شكل الحكم الفردي وأقام مجلساً برلمانياً معبراً عن إرادة الجماهير وصوتها، على مستوى الافتراض.

وإذا كانت الثقافة هي روح العلم والتقانة والاقتصاد والاجتماع والسياسة والفكر، ومحركها الفاعل، فإن أي تنمية جادة تصبح عمياء لا معنى لها، إن لم تمتلك بعدها الثقافي المستند إلى خطاب ثقافي منتج جديد. كما أن استغناء السياسة عن البصيرة الثقافية يعني انتحارها ودخولها في دياجير الظلمة والجهالة. إن على السياسي في ظل النظام الساعي نحو الديمقراطية بمفهومها الحقيقي، أن يبدأ استثماره في ميدان الثقافة بمعناها المستقبلي؛ الاستثمار في العقل وتربيته، والمعرفة وإنتاجها، والتقنية وتوظيفها في أغراض العلم والتنمية الوطنية.

إن انسحاب المثقف ويأسه وانفضاضه عن المشاركة في صنع القرار من شأنه جعل السلطة ضعيفة في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية في آن، لأنها ستفتقر إلى السند الداخلي الذي يمنحها القوة الحقيقية، في الوقت نفسه الذي يمثل هذا الافتراق إفقاراً للخطاب السياسي، من عمقه الثقافي وفاعليته، والحد من مشاركة المجتمع لصاحب القرار. فلقد قال دانييل باتريك موينيهان إن «الثقافة هي التي تحدد وتقرر نجاح وتقدم المجتمع وليس السياسة»[1]. وذلك لا شك متأت من أن من يقرر مصير الأنظمة السياسية إنما هو الجمهور الذي غالباً ما يستمد رؤيته وتحركاته منخطاب المثقف ووعيه، وتعريته لثغرات النظام ونقائصه.

في مقابل ذلك فإن آليات المثقف العراقي في الحرص على الثقافة، والإصرار علىالكفاح من أجل حريته، وقول كلمته والدفاع عن خياره الذي عرف به، قد شهد تخلخلاً وضعفاً. فلقد بدا موقفه أقرب إلى الحيرة والصمت، وذلك راجع ربما إلى إحساسه بالتخلص من ربقة نظام فردي طويل المعاناة، في مقابل الاستبشار بأفقديمقراطي مختلف، يتطلب الصبر. لكن هذا المثقف سرعان ما أصيب بما يشبه الصدمة من جراء إحساسه بأن المرحلة الجديدة لم تسع إلى إزالة مظاهر الخراب السابق، فضلاً عن تكشف الوضع الجديد عن مظاهر أكثر سوءاً وكارثية، على المستويات الاجتماعية والأخلاقية، وهدر الثروات الوطنية وتفشي الفساد، وموقف الوصاية من المرأة وانتقاص دورها، وغياب منهجية

---

١ – ينظر: أحمد أبو زيد، الثقافة: الإنسان والتنمية، بحث منشور على موقع المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مهرجان القرين الرابع عشر، نقلاً عن أ.د. علي وطفة: في الممانعة الثقافية للتنمية في العالم العربي، http://civicegypt.org.

التخطيط الاستراتيجي؛ في قطاع الصحة والتعليم والزراعة والصناعة والتعليم العالي والتقانة والإعلام، ومحاربة الأمية وتسرب الطلبة، فضلاً عن تجاهل قطاع الثقافة.

لقد قاد تهميش النظام السياسي الجديد المثقف والثقافة إلى غياب تبلور خطاب بحثي أومعرفي، لتحليل البنية السياسية ونقدها نقداً علمياً، فيما عدا بعض الأسماء البحثية التي لا تتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة كثيراً، في حين شهد المشهد الاجتماعي العراقي حالة من تسييس الخطاب الثقافي، واستمراء عدد من المثقفين الانخراط في السجال السياسي والحوارات الدائرة حوله. في مقابل ذلك فإن استمرار أخطاء التجربة السياسية الديمقراطية وإصرارها على مواصلة إهمال قضية المواطنة، لصالح محاصصة مصلحية، والحفاظ على البقاء في السلطة، قد عمق وسيعمق من ابتعاد المثقف عن الولاء لها، لصالح تزايد ظهور خطاب معرفي نقدي، من شأنه أن يعرّي ثغرات البنية السياسية ويفضح أكاذيبها وادعاءاتها، مهيئاً فرص سحب البساط من تحت أقدامها، في الوقت الذي يشجع على حالة الاستقطاب الطائفي والاصطفافات التي من شأنها أن تحول دون استقرار العراق وتماسك بنية نسيجه الاجتماعي.وأرى أن على المثقف العراقي مهمات كبيرة ومسؤوليات تاريخية ينبغي له النهوض بها، وعلى رأسها إعادة النظر في المفهوم التقليدي للثقافة الذي يحصرها في الآداب والفنون، لتشمل مجالات المعرفة والعلم والتقانة والفلسفة وإشاعة الوعي النقدي، والمطالبة بترسيخه في الثقافة والإعلام والتعليم والحياة المجتمعية، كممارسات ما تلبث أن تتحول إلى تقاليد حضارية. وهذا ما يسرّع من مسار الانتقال بالمجتمع نحو صفحات جديدة من التطور وجعله بيئة صالحة لاحتضان

الكفاءات والعقول العراقية وعودة المهاجرين منهم، وهو ما يتطلب من الساسة الجدد الحرص على التشديد على مفهوم المواطنة، والابتعاد عن تغليب الولاءات البديلة الأخرى: جهوية أو عشائرية أو دينية أو طائفية أو عرقية، ليكف النظام السياسي عن أن يكون بيئة طاردة لأبنائه الذين ما فتئوا يملئون الآفاق بالإبداع والإضافة والاكتشاف. ولن يغدو نافعاً الاستمرار في الجهد الثقافي ضمن آلية العمل الفردي، إذ علينا الانتقال من العمل الفردي إلى العمل المؤسسي المواكب للتحولات الحداثية وعصر العلم، لإنتاج الخطاب الذي لا يتأتى إلا من خلال العمل الجمعي المؤسسي، كما يذهب فوكو إلى ذلك. وإذا أردنا تقييم دور المثقف العراقي وفاعلية خطابه في هذه المرحلة، فإن من السهل تأشير ملامح ضعف هذا الخطاب في عدد من المجالات، منها:

١- عجز الخطاب الثقافي العراقي عن تقديم فهم جديد ذي حمولة معرفية وعلمية لمفهوم الثقافة، خارج إطارها التقليدي الضيق الدائر في فلك الأنشطة الأدبية والإبداعية، للخروج به إلى فضاء الفلسفة والتأسيس الابستيمولوجي للوعي، ولثقافة المستقبل والتنمية. تلك الثقافة التي اندمج فيها العلم اليوم بمختلف مظاهر الحياة الاجتماعية، من تخطيط وتصنيع وتقانة وتنظيم وعقلانية وسواها.

٢- عدم قدرة هذا الخطاب على تبني رؤية خطاب مؤسس لثقافة (المواطنة)، وإشاعته لتشكيل رأي عام ثقافي واجتماعي فاعل في المجتمع، في مواجهة موجة ممارسات وثقافة التفرقة والمحاصصة والإقصاء الجهوي الإثني والطائفي والديني والقومي، وانحرافات خطاب الأحزاب والتيارات السياسية المهيمنة في الساحة. وهو ما يستدعي من المثقف العراقي

العمل بمثابرة على تنمية هذا الوعي الاجتماعي وقيادته؛ لأنه الحصانة الوحيدة والوسيلة القادرة على تعديل مسار التجربة الجديدة المجهضة التي من شأنها أن تجرّ العراق صوب اللبننة ومحاصصاتها التي تمثل الخراب الحقيقي، حيث لا مستقبل لها ولا حل سوى الصراع الدائم والاحتراب الذي لا يتوقف إلا ليبدأ من جديد.

٣- عدم إسهام الخطاب الثقافي في بلورة رؤية نقدية ترسم استراتيجية للتنمية المستقبلية، تقوم على استثمار الموارد المادية والبشرية الثرة للعراق، بعيداً عن سياسة الاعتماد الكلي على الإيرادات الريعية للنفط الناضب، وتنويع مصادر الدخل، والبعد عن السياسة الاستهلاكية الريعية العابثة.

٤- عدم قدرة الخطاب الثقافي على بلورة رؤية مدنية عصرية للدولة والحكم، تقف موقفاً معرفياً من اتجاهات الإسلام السياسي أو زج الدين بالسياسة، وبيان ما يمكن أن تجره هذه الاتجاهات، من مس بالدين والإساءة إليه، والجور على فعل الإنسان ودوره البشري، استناداً إلى القرآن والسنة نفسها، التي تركت للعقل الإنساني تأثيث عالمه وتسيير أمور حياته خارج المعاملات الشرعية، كحديث الرسول الكريم لصحبه حين قال: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». والوقوف بوجه محاولات التطرف والأصولية النازعة نحو تديين الدنيا على حد تعبير المفكر السعودي تركي الحمد؛ عن طريق إنتاج خطاب يبلور العلاقة الجدلية والتاريخية بين الثقافة والدين، تلك العلاقة التي أثبتت أن الدين الحق- وليس الفهم الديني المغرض- كان سبباً في ازدهار الثقافة وتقدمها، مثلما كانت الثقافة سبباً في تقدم الدين، وذلك حين يكشف العقل النشط عن الإمكانات الخبيئة للنص الديني وتجلياته المتجددة، كما ظهرت لدى عدد من علمائنا ومجتهدينا الذين أسسوا

لسلطة العقل، كما في تجربة الإمام أبي حنيفة النعمان الفقهية، والفيلسوف ابن رشد والرازي والكندي وسواهم.

٥- عدم قدرة المثقف على صياغة رؤية قادرة على بَنْيَنَة علاقات كل من الماضي والحاضر والمستقبل، برسم خارطة طريق للتعامل الموضوعي مع إرث الماضي القريب وتصفية حساباتنا معه، لإمكان التصالح مع الحاضر، وإزالة أسباب التخندق والفرقة والتصدع، بغية الشروع في مرحلة بناء المستقبل، وتفويت الفرصة على الخطاب الطائفي.

٦- عدم قدرة المثقف على إنضاج تصور لرؤية وطنية مستقلة، يمكن أن تشكل نموذجاً لحل قضية التعددية الثقافية والتعايش بين القوميات والمواطنة، خارج إطار الاصطفاف الحزبي والنعرات الضيقة، والانطلاق من المصلحة العليا للوطن.

٧- فشل الخطاب في الوقوف إلى جانب المرأة في الضد من سياسات التهميش بحقها، والحد من حريتها، والتعامل الدوني معها بوصفها كائناً قاصراً، لمنحها حقوقها في كل شأن من شؤونها الخاصة والعامة، بتقديم مقاربات منهجية تعنى بالدفاع عن إنسانيتها ودورها الفاعل، بوصفها نصف المجتمع، ووسيلة من وسائل التنمية الحضارية التي لا يستهان بها.

٨- عدم تصدي الخطاب الثقافي لواقع التعليم المتردي وإعداد دراسات منهجية عن المؤسسة التعليمية؛ مناهج وأساليب ومباني ومعايير ومحصلة علمية، إلى جانب التصدي العلمي لظاهرة الأمية وتسرب التلاميذ من التعليم، بما يهدد المجتمع ومستقبل التنمية والنهوض الحضاري.

٩- غياب دور الخطاب الثقافي في تشكيل مؤسسات بحثية كبرى، قادرة على تقديم دراسات مهمة عن بعض القضايا الملحة في المجتمع العراقي، بأساليب علمية بعيدة عن التعاطي الأيديولوجي للقضايا، على الرغم من بروز عدد من المفكرين والباحثين العراقيين والأكاديميين الجادين، عبر برامج الحوار الذي تبثه بعض الفضائيات.*

١٠- ضعف جهد المثقف في تأسيس جبهة قوية لإعادة الثقة بالثقافة، والإصرارعلى تثبيت حقوق المثقفين ودورهم الاجتماعي والحضاري في بناء ثقافة المستقبل، وانتزاعها من صاحب القرار السياسي، فضلاً عن حقوق الفرد وتحصينه أمام التحديات، وإعادةبناء وعيه وتحرير إرادته من الوصاية وأساليب الغش والمقايضة وتأسيس دولة المواطنة.

١١- خطل عزوف المثقف العراقي عن المشاركة في التجربة البرلمانية بشخصيات لها ثقلها، من البوابة الجماهيرية، والترشح للانتخابات، لتمثيل الإرادة الشعبية، وما أدى إليه ذلك من دخول البرلمان عدد ممن يفتقرون للثقافة والكفاءة والقبول الاجتماعي، والحد من مشاركة المثقفين في صنع القرار، والانتهاء بالبرلمان إلى أن يظهر في هذه الحالة الهزيلة والمستوى غير المأمول أو اللائق بدولة عريقة كالعراق. ونحن هنا لانقصد باقتحام المثقف المعزول حلبة السياسة، لتقديم خطاب سياسي آخر كالمتداولعند من يمارسونه اليوم، إنما نريده أن يرتقي بخطابه إلى المستوى المألوف في الخطاب

* يبرز ذلك على نحو خاص في تلك الحوارات المعرفية التي ينتجها مثقفون على قناة الحرة عراق، كما يبرز على نحو أكثر فاعلية وأثرا في جهود عدد محدود من المثقفين الذين قادوا التظاهرات الشعبية السلمية بذكاء وجرأة لفترة زمنية طويلة، أحرجت الدولة وأحدثت تأثيراً في مواقفها وقراراتها.

السياسي الغربي والأمم المتحضرة، لمنح الخطاب السياسي بعده الثقافي. فالسياسة بمعناها المجدي الدقيق جزء من الثقافة، برغم افتراقها عنها في الوسائل والأساليب، وليس ثمة نفور أو تضاد بين الحقلين بالمعنى الدلالي، لولا أن الأساليب الرديئة لسياسيينا هي من يحط من شأن العمل السياسي ويجعله طارداً للثقافي.

١٢- عدم ممارسة الخطاب الثقافي دوره النقدي للمؤسسة الإعلامية التي تشهد إخفاقات في عدد من مجالاتها، ولا سيما الإعلام المرئي، على مستوى الشكل والمضمون، والانحياز الذيلا يزال بعيداً عن شروط الخطاب الإعلامي الناجح العصري الذكي، محتوى وتقنيات وأساليب عرض وأطر، تظهر على الشاشة وتخاطب المتلقي بطرائق ساذجة عارية من الدربة والثقافة في معظمها.

هكذا يبدو لنا أن المثقف العراقي المستقل كان مهمشاً ومَهيناً من نظام حكم الفرد، لأن لا مجال في ظل هذا النوع من الأنظمة لدوره أو لمشاركته في صنع القرار أو في قيادة المجتمع وإحداث التنوير. فكل جهد فكري مستقل وحقيقي هو خطوة للتعجيل في نهاية نظام حكم الفرد. لكننا مع النظام الديمقراطي ينبغي أن نشهد بزوغ عصر الثقافة والمثقف ونمو دوره وتعاظمه، بحكم ما يتيحه هذا النظام من حريات وتعددية في الآراء والاجتهادات، وتعاظم لحركة الحوار الخصب، إذ إن جوهر النظام الديمقراطي هو قيامه على الرأي والرأي الآخر والتعددية وتمثيل الجماهير. لكن ما يؤسف له أننا في العراق لم نصل بعد إلى هذه المرحلة التي تدلل على أن المؤسسة السياسية قد بلغ الوعي فيها إلى مستوى النضج وإدراك أهمية الاستثمار في حقل الثقافة، فضلاً عن إدراكها أن استمرارها ومستقبلها رهن

بسلطة الثقافة التي هي في محصلتها النهائية تعبير عن إرادة الشعب ومصالحه ومعاناته. وهو ما يعبر عن حقيقة عدم أهلية رجل السلطة وصاحب القرار السياسي، وانتماء فكره إلى ثقافة النظام الفرد، وحساسيته من المثقف، إن لم نقل خشيته وتطيّره منه. لكن على المثقف أن ينجح فيإنتاج خطاب يقنع صاحب القرار بأهمية دوره ويدفع به إلى الدخول معه في شراكة تصب في صالحهما، إذ يتحمل جزءاً من مسؤولية ما يسود العلاقة في ما بينهما من حذر وتردد وإهمال، عن طريق تأسيس خطاب واضح محدد لا لبس فيه، لتحديد علاقتهما ودور كل منهما في النهوض بالمجتمع وتحقيق التنمية وصولاً إلى مجتمع المعرفة والمستقبل، بما في ذلك توضيح أن الثقافة هي الحاضن لكل نشاط اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي أو علمي، وأن وعي السياسي وفكر صاحب القرار وعقيدته وقيمه ليس سوى محصلة للفعل الثقافي.

من هنا فإنه ليس بمقدور أي نظام حكم، فردياً كان أو ديمقراطياً، أن يحاصر الثقافة أو يتحداها من دون أن يدفع الثمن في وجوده واستمراره. والحق أن موقف النظام الحاكم من المثقف هو المؤشر الحقيقي لامتلاكه مضمونه الديمقراطي أو فقده لمعناه، وليس النوايا أو الادعاءات والشعارات.

الولادة القيصرية للنظام الديمقراطي:

ضمت جبهة القوى والتنظيمات السياسية المعارضة التي قدمت من الخارج ودخلت العراق مع القوات الأمريكية، فصائل وتنظيمات دينية وطائفية وعرقية مختلفة، إلى جانب التيارات السياسية التقليدية. وقد حملت جميع هذه القوى مطالبها ومصالحها وطموحاتها التي تمثل هويتها السياسية، مغلبة إياها على المصلحة العامة، ما جعل من هذا الواقع النقطة الرخوة التي

دخلت منها بذرة التفسخ. فلم تنطلق هذه القوى من معاناتها لنفي الآليات السابقة لعذابها، وإنما لاتخاذها آليات لممارسة سياسة ثأرية بحق السياسات أو الظروف أو الأشخاص والقوى التي عاشتها من قبل. فقد كان هم الكرد الأساس التركيز على ما حاق بهم من ظلم وفداحة، رأوا فيها الكارثة الأكبر التي جعلتهم يركزون معها على مطلب الإقليم المستقل الذي تجاوز حدوده الورقية إلى ما يشبه صلاحيات الدولة غير المعلنة. في حين حاولت الطائفة التي رأت أنها همشت في العراق طوال قرون، ومارس النظام بحق تنظيماتها ألوان التنكيل والقهر، المطالبة بأن تكون قيادتها للعملية السياسية ثمناً لما حلّ بها، متخذة من كبر حجمها منطلقاً لإضفاء الشرعية عليه. ولم تكن الطائفة الثانية التي وجدت نفسها تحت ضغط الرأي العام العراقي والعربي متهمة؛ حقاً أو باطلاً سوى التسليم بالمنطق المطروح للآخرين، في مقابل بعض الطروحات والمطالب التي تضمن لها حضورها في المشهد. أما الحزب الشيوعي التقليدي، فلم يجد له ما يمكن أن يتعلل به غير الحكومة الوطنية، وبناء نظام سياسي يكفل للناس العدالة الاجتماعية، ما جعل خطابه ضعيفاً لا يملك رصيداً كبيراً، لأن لا أحد من القوى الأخرى جميعها، لا ينطلق من هذه الأهداف، على حد زعمهم، ولأنه ليست لديه مظالم أو مطالب ثأرية مميزة.

ولعل الذي يدلل على تغليب هذه التنظيمات مصالحها الضيقة على مصلحة المجموع أو المصلحة الوطنية، موافقتها على مشروع (بريمر) الأمريكي، لتفتيت الإرادة الوطنية وإنبات بذرة التشرذم وعدم الاستقرار، ونقصد بها فكرة (المحاصصة) المشؤومة. فلقد وجد فيها الكرد ضالتهم التي تضمن لهم استقلالهم وطموحاتهم البعيدة متى أرادوا تحقيقها، في حين

رأى فيها المكون المذهبي الذي يرى نفسه ضحية النظام السابق وإقصائه التاريخي فرصة لممارسة الدور السابق نفسه تحت مظلة المظلومية التاريخية تلك. أما المكون المذهبي الآخر، فلم يكن له أن يشترط ويقرر بأكثر من أن يكون له فضاء بين هذه القوى الجديدة. ولم يدر في ذهن خلد التنظيمات الدينية والسياسية والمذهبية أن تعترض أو تتحفظ؛ بدافع الهاجس الوطني والمصالح العليا للوطن، وبناء لحمته، والحيلولة دون تمزقه، بما فيها الحزب الشيوعي الذي كانت هذه التجربة الامتحان الواقعي لمبادئه وشعاراته، جنباً إلى جنب مع الفصائل الأخرى.

إن هذا الامتحان كان فرصة حقيقية لاكتشاف جمهور المجتمع العراقي موقع المصلحة الوطنية من تفكير تلك القوى السياسية التي سرعان ما أهدرتها على مذبح المصالح الشخصية والانتماءات الحزبية الضيقة. فما إن بدأ مجلس الحكم في تولي مسؤولياته واختيار ممثليه في السلطتين التنفيذية والتشريعية، حتى بدأ منطق المصالح واقتسام الكعكة يتجلى واضحاً في سياسة التنافس والتجاذب والاتهامات المتبادلة التي نقلت المجتمع إلى صفحات من التوتر والاحتقان والعصبية التي أوشكت الدخول في مظاهر من الاحتراب والحرب الأهلية. وطوال المرحلة التي أعقبت ٢٠٠٣ حتى يومنا هذا، والقوى والتنظيمات التي تصدرت المشهد السياسي وقادَتْه، تبدو عازفة عن إقرار مشروع الأحزاب السياسية، تماماً مثلما بدت مصرة على المشاركة في الحكم ورافضة الانتقال إلى صفوف المعارضة، شأن الأحزاب في دول العالم الديمقراطية، كي تمارس نضالاً سياسياً ونقداً يسهم في إسقاط الخصم والحلول محله، ليتبين للمجتمع أفضلية أحدها، مفضلة البقاء في هذه المعمعة العمياء والرحى الطاحنة والمشادات الخرساء.

على هذا النحو راحت هذه القوى والتنظيمات تشحن جماهيرها، ربما باستثناء الحزب الشيوعي الذي لا مصلحة له في هذه المعمعة سوى البقاء في الهامش، لتظل هذه القوى تشحن جمهورها بخطاب طائفي، تدور رحاه حول مصالح الطائفتين الدينيتين، لتؤجج عواطفهم وتجعل منهم وقوداً لصراع ليس لهم فيه ناقة ولا جمل. وهو خطاب سياسي يتخذ من الدين والمذهب غطاء للنفاذ إلى القاعدة الجماهيرية، ووسيلة لتحقيق المصالح والأهداف غير المعلنة لتلك القوى. في وقت استثمر فيه الكرد الأجواء لبناء تجربتهم وتحقيق مكاسبهم التي فرضوها على الفرقاء، بل وتحولهم إلى بيضة القبّان التي تدخل بين الحين والآخر للتقريب بين المختلفين، لقاء ما تحققه من مكاسب جديدة، كلما كان ثمة جهود لا بد من تقديم شكر مقابل لها.

موقف المثقف العراقي من المشهد البائس:

على الرغم من اختلافنا في النظر إلى موقف المثقف من الأحداث ومجرياتها، منذ الانتقال من نظام حكم الفرد الديكتاتوري حتى الآن، وتبايننا في الحكم عليه، فإني أرى أن المثقف العراقي قد أثبت مصداقية ما يحمله من وعي يليق بالمثقف الذي ظل في الأغلب الأعم غير متورط في هذا الصراع، متأملاً مجرياته ومقيماً له، وناقداً إياه، بقدر ما تسمح له به الأحداث. وهذا لا ينفي ظهور أصوات بدت وكأنها تعبير واضح عن الهاجس الطائفي في شكل سجالات اكتست قدراً من العنف والشحن للمواطن؛ لكنها كانت في أغلبها صادرة من سياسيين نكرات، ذوي نزعة طائفية، لم يعرفهم المشهد الثقافي، وفيما عدا ذلك لا نستطيع عدّ أكثر من أصابع اليد الواحدة من المثقفين العراقيين الذين دخلوا لعبة السجال الطائفي الفجة. والحق أننا كثيراً

ما نظلم المثقف حين نحسب شخصيات كثيرة على هذا التوصيف. فليس كل كاتب أو شاعر أو روائي أو فنان، يمكننا عدّه في زمرة المثقفين؛ لأننا لو فعلنا ذلك نكون قد ارتكبنا خطأً كبيراً.

من ناحية ثانية، قادت القوى الطائفية الثانية في الحكم الجماهير إلى خطاب الشعور بالاظهاد والتهميش والإقصاء، وهو على الرغم من كونه لا يخلو من صدقية، بمعايير العدالة والتجرد، لكنه كان مبالغاً فيه، ولا سيما في ما كانت رئاسات تلك القوى تحرزه من مكاسب وجاه ومناصب متفق عليها. ولا ريب في أن جماهير هذه الطائفة كانت تتأثر بهذا الخطاب العاطفي الشاحن للمشاعر، ما قاد ممثليهم وعدداً من مثقفيهم إلى الدخول في سجالات فضائية ومواقف وتظاهرات واعتصامات لم تلق مشاركة وتأييداً من قبل نخبة المثقفين المحسوبين على الطائفة الثانية (غير الطائفيين)[1] إلا في حدود ضيقة. وسبب ذلك يعود إلى أن مثقف الطائفة التي أصبح لها القدح المعلى في النظام السياسي، كان وعيه يقوده إلى هاجس لا يخلو من الخوف والارتياب في أن التضامن مع المثقف العراقي صاحب القضية العادلة في الطائفة الثانية، ربما يقود إلى خسران طائفته فرصة ما تحقق من تغيير سياسي ومكاسب جديدة في الوقت نفسه. فلم يكن قادراً على تغليب المصلحة العامة على المصلحة الضيقة في وقتها. لكننا مع هذا لم نعدم

---

١ – إن استخدامنا لعبارتي الطائفة الأولى والطائفة الثانية هنا يأتي رغبة منا في الابتعاد عن عادة لوك عبارتي (السنة والشيعة) التي اعتدنا عليها. وليس هذا النهج هروباً من أمر واقع، بقدر ما هو تفادٍ لترديد هذه المسميات، بما يعمقها في اللاوعي المجتمعي ومخيال الناس. ولا سيما أن ثمة استمراءً من لدن رجال السياسة في زج هذه المقولة زجاً مفتعلاً دائماً، بهدف تجييش الجماهير وكسبها طائفياً، لصالح مصالح شخصية وأهداف غير نبيلة.

اصطفاف عدد من مثقفي الطائفة الأولى مع مثقفي الطائفة المتضررة، سواء في التيارات والتنظيمات التييمثلونها، أو في المشاركة في تأييد الحقوق المنتقصة، وتحليل أسبابها والكشف عن مظاهرها. وقد مثلت هؤلاء المثقفين أطياف من أساتذة الجامعة والأساتذة والموظفين وعلماء الدين والسياسيين وسواهم.

وقد شهدت السنوات الأخيرة تحركاً في المشهد الثقافي العراقي، إذ أصبح لمثقف الطائفة القائدة تضامن أوضح، مع القضايا العادلة وسياسة المحاصصة عامة، وذلك من خلال خطوات قطعها صوب مغادرة هاجس الخوف، لصالح قيم العدالة، لنشهد تحليلات فكرية معمقة ولافتة للبنية السياسية المنخورة لدى عدد من الوجوه الثقافية الجديدة، وإدانة للمسلك الطائفي الذي تنتهجه القيادات السياسية المتحكمة، بعبارات واضحة جريئة حاسمة، وتعريات غير مسبوقة إن في كتاباتهم أو في أحاديثهم وحواراتهم الإعلامية. وهي علامة صحية مبشرة بتحولات نوعية في المشهد الثقافي والاجتماعي نحو توكيد اللحمة. في حين ظل خطاب المثقف المعبر عن المظالم والحيف الذي لحق بطائفته خطاباً أميل إلى الخطاب المتشنج أو الشعاري، فيما عدا أصوات معدودة شاركت المثقفين الآخرين تحليلاتهم ورؤاهم دون أن تلحق بالعمق المنهجي الحداثي الذي ينطلق منه خطاب المثقف الآخر المتعاظم الذي نكسب معه أصوات جديدة كل يوم.

والحق أن المثقف العراقي قد كشف عن عمق ثوابته والتزامه بالنسيج المجتمعي، فلم تشهد مرحلة تغيير النظام السياسي الدراماتيكية تورطه في الفوضى والصراعات الدموية، ولم تسجل في صفحته أحداث تصفيات

انتقامية بحق رموز الحكم أو السياسة أو الثقافة. بل وجدنا النشاط الثقافي المستأنف يشهد حضور عدد من المثقفين المحسوبين على النظام السابق، وهو أمر يحسب للمثقف العراقي.

ولعل التلكؤ الذي بدا على سلوك المثقف المنتمي للمناخ الجديد هو أنه لم يكن متفاعلاً مع ما شهده من حالات فرز طائفي ومظاهر حيف وقعت بحق الطائفة الأخرى وذويهم، على النحو المتوقع أو المأمول منه، بوصفه الشريحة الموكلة بنقد الظواهر السلبية والمظالم الاجتماعية والتصدي لها، على الرغم من مظاهر الاحتجاجات والشكوى والموار التي شهدها المجتمع، وكان أقصاها ما شهدته أحداث الفلوجة، مع أن هذا الوضع لم يَعدم ظهور أصوات ثقافية من الطائفة الأولى نفسها، انبرت لمناصرة هذه الوقائع، ومثلها مثقفون وعلماء دين وكتاب وفنانون. لكن وعي المثقف شهد تحولاً ملموساً باتجاه تغليب المصلحة العليا للوطن على المصالح الضيقة والارتباطات الخاصة نوعاً ما، إثر مواجهة مع النفس، وتأكد من لدن المثقف أن النظام السياسي الجديد لا يختلف عن النظام السابق في استخدام الورقة الطائفية والبعد عن الاحتكام إلى معايير العدالة وتكافؤ الفرص. وهو دور بات يتعاظم بظهور أقلام وأصوات ذات خطاب تنويري وإبستيمولوجي جديد لم تعرفه الساحة الثقافية من قبل كما ألمحنا. وقد كان من الطبيعي أن يكون للمؤسسات الثقافية ومنظمات المجتمع المدني، ولا سيما الاتحاد العام للأدباء والكتاب العراقيين، الجهد الأوفر في التصدي لهذه الممارسات وفضحها، ضمن خطاب عقلاني وتنويري لا شعاراتي سياسي، يضع النظام أمام مساءلة نقدية حيال مجتمعه ومسؤولياته.

المثقف وثقافة الطوائف:

إن ثمة موقفاً تاريخياً ينتظر المثقف العراقي بعيداً عن صفاته وألوانه، ويتطلب من سائر المثقفين العراقيين نبذ المواقف السلبية والاصطفاف الثقافي مع الحقوق المشروعة، والإسهام المستمر في ممارسة نقد البنية السياسية المعطوبة ونظام المحاصصة البائس الذي لا يقود البلاد سوى إلى الضعف والصراع والعزلة والتخلف، وتمكين القيادات من الاستمرار في ممارسة الفساد، وجني الأموال غير المشروعة، وانهيار مؤسسات الدولة وتخلف البلاد. وبهذا وحده، يمكن للمثقف خلق خطاب نقدي يعرّي البنية السياسية المتآكلة، ويتجذر في نفوس الناس، حتى يتحول إلى خطاب يمثلهم، ويتبنونه، سعياً للخلاص مما هم فيه. بل إن على المثقف العراقي دوراً أكبر في حل التناقضات التي وصل إليها الخطاب الطائفي (بوجهيه) وممارسات ممثليه السياسيين، بعد أن وصلت التناقضات إلى مستوياتها غير القابلة للانسجام، أي إلى مستوى الإشكالية التي تتطلب من المثقف إحداث قطيعة معرفية مع هذا الخطاب المؤدلج العقيم، بإنتاج رؤية تحديثية مغايرة.

وأحسب أن المثقف العراقي ذا الصلة بالفئة المهيمنة على القرار السياسي هو صاحب المصلحة الأولى في هذا الجهد المؤمل؛ لأنه سيسدي خدمة للمذهب الذي خرج عن حدود رؤيته الدينية الفاعلة، تحت ظروف الممارسات القيادية الجديدة، والتأثيرات الإقليمية الغريبة عليه، إلى جانب ردود الفعل الناشئة عن حالة التوتر مع الخطاب الطائفي الثاني وممارساته. لقد أفرزت التحولات التاريخية الأخيرة ولا سيما عقب احتلال العراق عام ٢٠٠٣، والتأثيرات الإقليمية التي ألقت بكل ثقلها على الساحة العراقية (إيرانية وسعودية وتركية)، أفرزت واقعاً جديداً هجيناً عما كان عليه من

قبل، ما يجعل من إنتاج الخطاب الحداثي الجديد تجديداً تاريخياً نوعياً للخطاب المذهبي، ولاسيما بعد أن أفرغ هذا الخطاب من حمولته المذهبية ليتحول إلى حمولة طائفية مسيئة للخطابين المذهبيين معاً، ومسيئاً إليه. وهذا الجهد ليس سوى جهد مرتبط برؤية المثقف في تجديد الخطاب الديني الذي وصل إلى مستوى عقيم يحتاج إلى جهود نوعية ورؤية تجديدية.

وفي ظننا أن هذا الخطاب الديني، سواء في العالم العربي أو لدى المسلمين عامة، قد وصل إلى طريق مسدود أدى إلى مظاهر من التناقضات والصراعات والتشرذم التي نشهدها اليوم، ليس بسبب توقف حركة الاجتهاد الفقهي لدى ما عرف بالسنة والجماعة منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل الذي جعل من تقنين المدونة الفقهية التي أنجزها الشافعي بمثابة مانفيستو تنميطية ومذهباً رسمياً، في طل الاختلافات والصراعات السياسية والفتن آنذاك، في محاولة لتجاوز الاختلافات الفقهية غير المرغوب فيها، أقول لم يعد انسداد طريق الخطاب الفقهي بسبب هذا القرار فقط، وإنما بسبب فقر العقل الفقهي الشيعي الذي بقي مفتوحاً نظرياً، في وقت كان قد كف عن التطور وإنتاج طفرات توازي منتج عقول السابقين، ليظل يراوح في مكانه، معيداً المقولات ومردداً الأفكار القارة نفسها، فضلاً عن بقائه منشداً إلى إرث الخلاف السياسي والآيديولوجي. وبهذا فقدنا فرصة تطوير الخطاب الديني وجعله خطاباً عصرياً يمكنه التفاعل مع خطاب الآخر الفكري وإحداث القطيعة المعرفية، لصالح التقهقر وتفريخ مظاهر التطرف وصور التشدد والعنف الإجرامي، وسط صمت المؤسسات الإسلامية الكبرى وموازناتها واستحياء مواقفها. فلم يستطع هذا الخطاب منذ قرون الوصول إلى ما حققه التجديد الفقهي على يدي زيد بن علي في الفقه الشيعي،

أو الإمام أبو حنيفة النعمان في الفقه السني. بل لم يرتق حتى إلى المواقف الجريئة والمتقدمة التي صدرت مبكراً عن عمر بن الخطاب، سواء في وقف العمل بحقوق مقرة للمؤلفة قلوبهم، أو إيقاف العمل بعقوبة قطع يد السارق في عام الرمادة، أو في توزيع غنائم الحرب على مقاتلي المسلمين تبعاً لأدوارهم ومشاركتهم وليس وفقاً لمكانة وأولوية كل منهم، وغيرها.

لقد بدا واضحاً للعقل المسلم وأي محلل مستقل إن ثمة عملية اختطاف للدين قد تمت، لصالح المذاهب ثم الطوائف لاحقاً، وأن ما يحكم المسلم البسيط اليوم هو جسد جبل الجليد العائم المنظور وليس الحقيقي، يحرس هذا الاختطاف ويسهم فيه طرفا المعادلة الدينية الأساسيان، بوساطة أدوات سياسية مؤدلجة ضحلة، تسعى من أجل مصالحها أولاً وقبل كل شيء، ويبارك هذا التحول مؤسسات دينية وتاريخية كبرى ومدارس واتجاهات وشخصيات متشددة، ذات ميول متحزبة ومصالح دنيوية، انتهت إلى تشجيع قوى ودول إلى التدخل والعمل على زيادة الخرق وتوسيع شقة الخلاف، متزامنة مع الأطماع الأجنبية، لتبرز ظواهر الإخوان المسلمون والتكفير والهجرة والقاعدة والدواعش والنصرة وما صحبها من اضطرابات مزقت المنطقة.

وأحسب أن على العراق الذي كان موئلاً لجميع المذاهب الإسلامية الفقهية والفكرية والفلسفية دوراً تاريخياً جديداً اليوم للنهوض من جديد بالخطاب الثقافي الإسلامي، وتوحيد الرؤية ونبذ كل ما هو دخيل على صورة الإسلام، عن طريق هذه القطيعة المعرفية التي ننتظرها، يشارك فيها المفكرون والفقهاء وذوو العقل المستقلون من مختلف الطوائف، بخطاب ينطلق من المواطنة، وينبذ الصفات والعلامات والحساسيات الدخيلة،

لصالح رؤية ترى في الخطاب الديني المتصل بالاعتقاد والإيمان خطاباً ثابتاً، وخطاب المعاملات ومصالح المسلمين وأمور دنياهم خطاباً مرهوناً بتطورات حياتهم ومصالح عيشهم وحركتهم وتقدمهم، للوفاء بقيم الدين ومنطلقاته الإلهية الكبرى التي لم تأت إلا من أجل إنسان هذه الأرض أينما كان، ولمصلحته وليس لمصلحة السدنة والأيقونات المقدسة التي لا تحسن سوى مدّ أيديها للتقبيل تبركاً، مثلما تعترف بأن المجتمع الدولي المعاصر، تحكمه قيم ومباديء جمعية مشتركة أنتجها اشتغال العقل الإنساني التراكمي لتصبح مكتسباته أينما كان؛ كالعدالة والحرية والمواطنة وعدم التمييز بين الناس كافة لأي سبب كان، واحترام الآخر، وحقه في اختيار فكره ودينه وعقيدته، ما لم يؤثر في الآخر أو يتدخل في خياراته. وهذه المباديء ليست جديدة؛ فبعض أئمة المذاهب الإسلامية، والتابعين لهم، لم يكونوا عرباً بل من قوميات وإثنيات أخرى، وفيهم من تباينت ألوانهم. من ناحية أخرى لم يكن أبو بكر الصديق أو عمر بن الخطاب سنيين أو عرف عنهما قول ذلك، وما كان مالك أو أبو حنيفة أو الشافعي أو الحنبلي ينتسبون إلى المذهب السني، أو يعلنون أنهم كذلك؛ ولم يكن علي بن أبي طالب أو جعفر الصادق شيعيين أو عُرف عنهما قولهما ذلك، بل رفعت هذه الشعارات في زمن نشوء السياسة والفرقة والاختلافات والحروب التي نشبت بينهم، وبولغ في مروياتها. إلى جانب أن اجتهاداتهم كانت موجهة للمسلمين، ولحل مشكلاتهم الفقهية، وتسهيل أمور تعاملهم وشؤون دنياهم. فلم يؤثر عن مجتهد قال إن هذه الفتوى لجماعتي من أهل السنة أو لطائفتي من أهل الشيعة، فمتى يظل الفرد المسلم يمضي في الضلالات التي صنعت له صناعة؟

خاتمة:

لعل من البواعث الأولى التي دفعتني إلى التفكير في تناول موضوعة الثقافة والمثقف في إطاريها العربي والعالمي، ومن ثم مقاربتها مع نخبة من الكتاب والمثقفين العرب، هو وجود بعد مفقود في ذلك التوصيف الخاص بالمثقف الذي أنتجه لنا الخطاب الغربي من جهة، وعلاقة البيئة الاجتماعية والثقافية بهذا المفهوم الذي يجعل منه مفهوماً مشتركاً في سيميائه ومحدداته الأساسية العامة، لكنه لا بد أن يختلف ويتلون من بيئة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى سواها. وقد شدني لمعاودة مقاربة المفهوم، ومن ثم الوظيفة والأدوار، ما وجدته من خلط أو قل: جمع بين التعريفات التاريخية الأوربية؛ شرقيها وغربيها، من دون إدراك لأهمية التفرقة بين ما هو مدرسي أو تاريخي عام، وبين ما هو خاص دقيق، إذ ما زال كثير من مثقفينا يصدرون في فهمهم للمثقف، عن مفهوم الأنتلجنسيا الروسي، في حين ينطلق آخرون من الوقائع التاريخية التي شهدتها فرنسا في حادثة وثيقة دفاع نخبة من مثقفيها المبرّزين عن اتهام أحد اليهود بتهمة الخيانة العظمى، وما تبع ذلك من صدور المانيفيست الذي وقع عليه هؤلاء المثقفون باسمهم تحت اسم المثقفين وصار عنوانا لحركة المثقف ونضاله من أجل إحقاق الحق، ضد مختلف ألوان الظلم والقمع والاستبداد.

يضاف إلى ذلك اكتناف المفهوم نفسه ضبابية شديدة متأتية من سيولة المفهوم وعموميته وكثافة طبقاته الدلالية تاريخياً، لجمعه ألواناً من التوصيفات والتراكمات التاريخية، إلى جانب الاختلافات والتباينات في فهمه، ما بين من يقف به عند حدود الثقافة والإبداع والاستهلاك، أو

وظيفة الإنتاج النوعي القادر على فهم الشروط التاريخية وتصور الحلول التاريخية، أو النضال لصالح طبقات الشعب المعدمة المقهورة، أو الوقوف مواقف نقدية والسعي نحو تحقيق قيم الحق والعدل، وسوى ذلك.

لقد حاولت وأنا أقارب موضوعة المثقف أن أرى أن كثيراً من المظاهر التي أدرجها بعض مفكرينا وباحثينا ضمن مفهوم المثقف ليست كذلك، إذ بعضها لا يتعدى التخصص في مجالات فكرية أو فقهية أو فكرية ذات طابع أيديولوجي. أما البعد الأهم من مفهوم المثقف الذي أنتجه الخطاب العربي، وغابت التنظيرات فيه- في الكتابات العربية- فهو البعد السلوكي، الذي جعل من المثقف مفهوماً ثقافياً (فكرياً) فحسب، في حين أننا نرى أن المثقف ليس خطاباً تجريدياً أو كائناً ورقياً بل هو حضور واقعي يصبح فيه السلوك محكاً لازماً للحكم على صدقيته، وبعداً يشكل الوجه الثاني للعملة. فما نفع الوعي الذي ينكص فيه المثقف عن شعاراته؟ وما جدوى الكتابة التي يتنصل عنها كاتبها في المحن والملمات؟ من هنا فنحن لسنا مع التسميات التي تذهب إلى توكيد وجود مظاهر المثقف الانتهازي، والمثقف الوصولي، والمثقف المرتزق، والمثقف الطائفي، والمثقف العنصري أو المتطرف أو الأصولي. إن أوصافاً كهذه في ظننا هي تسويغات لنكوص المثقف عن دوره وخسرانه فيه، إلى الحد الذي يكشف فيه عن افتقاره إلى مشروعية الصفة والدور.

ولعل موقفنا النقدي من أطروحات الفكر الغربي، وتحديدها مفهوم المثقف والثقافة، تنطلق من أننا نراها تحصر قيمة التوصيف والمكانة التي

يحتلها المثقف بالفكر وبفعاليته الثقافية وحدها، أو بامتلاك هذا الفكر قوانين تحولات المجتمعات وصيروراتها التاريخية. لكن هذا وحده لا يكفي في ظننا ما لم يرتبط بتوظيف هذا الفهم لصالح الجمهور، سواء أكان هذا الجمهور محلياً أو بشرياً عاماً. أما إدراك قوانين الأشياء وشروطها التاريخية المتصلة بالطبيعة وحدها، فليس كافياً؛ لأن ذلك أدخل في معطيات العلم والعالِم المتخصص. إن المثقف وما يمتلكه من معطيات هو كائن اجتماعي، مغموس بماء المجتمع، ومتورط بشبكة علاقاته ومصائره، سواء وعى ذلك أو لم يعه. من هنا فإننا لا يمكن أن ننظر إلى المثقف بعيداً عن حساسيته المميزة العالية المنحازة لهذه الجموع التي يغضب لغضبها، ويبتهج لأفراحها، ويثور لتقييدها وعبوديتها وخنق إمكاناتها ومواهبها؛ فإن فعل عكس ذلك، فإنه يكون قد فارق هذه القيم الأساسية، وتخلى عن الإيمان بمبادىء الثقافة وشرائط تحققها. وما يقال عن الفكر يقال عن الذوق الراقي والسلوك الذي يمكن أن يجر هذا المثقف إلى حكم الجمهور عليه، واستهجانه العام لذلك السلوك. فالمثقف الحق إما أن يكون من النخبة الممثلة لجماهيرها، المتحملة لمسؤولياتها أو لا. وإذا كنا نسوّغ للمثقف أن يكون أصولياً متطرفاً أو وصولياً انتهازياً متلوناً ومداهناً السلطات والحكام، خلافاً لمصالح جماهير الناس، وصعلوكاً مبتذلاً أو مهزوزاً في سلوكه إزاء المرأة أو الآخر؛ أقول إن كنا نسوّغ للمثقف كل ذلك، فما الذي أبقيناه لأفراد المجتمع، من عامة الناس وبسطائهم؟ وكيف يمكننا أن نميزه منهم، من دون الوقوف على شروط وعيه النوعي، أو نلوم البسطاء منهم على ما يفعلونه، ما دام سلوكه مشابهاً لهم؟

ولا ريب في أن الدعوة إلى إعادة النظر في تعريف الثقافة والمثقف لا تنطلق هنا- كما قد يتبادر لبعض الأذهان- من منطلقات دينية أو أخلاقية محضة، كما أنها لا تفترض ألا يكون لدى المثقف أخطاؤه، فللناس جميعاً أخطاؤهم السلوكية، ولكن الأخطاء المفهومة شيء، والأخطاء التاريخية التي يقع فيها المثقف الطليعي شيء آخر، لا يمكن المساواة في ما بينهما.

المصادر والمراجع:

١- أسامة عبد الرحمن (د.): المثقفون والبحث عن مسار؛ دور المثقفين في أقطار الخليج العربية في التنمية، ط١: بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (٩)، ١٩٨٧.

٢- ت.س.إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري عياد، مراجعة عثمان نوية، ط١، المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة (١٦٢٣)، القاهرة، ٢٠١٠.

٣- محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية؛ محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨.

الأبحاث المنشورة:

١- أسامة عبد الرحمن (د.): المثقفون والبحث عن مسار؛ دور المثقفين في أقطار الخليج العربية في التنمية، ط١: بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (٩)، ١٩٨٧.

٢- سعد الدين إبراهيم (د.): المثقفون والسلطة والمستقبل، ضمن مستقبل الثقافة العربية، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة أبحاث المؤتمرات/ ٢، القاهرة، ١٩٩٧.

٣- علي حرب: الثقافة، الوسائط، السوق، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، مستقبل الثقافة العربية، سلسلة أبحاث المؤتمرات/ ٢، القاهرة، ١٩٩٧، ص٣٤٩.

٤- علي وطفة (أ. د): المثقف مفهوما ودلالة..، مج دراسات، ع٣٩، شتاء ٢٠١٤، الإمارات العربية المتحدة.

مواقع الويب:

١- علي وطفة (أ.د): في الممانعة الثقافية للتنمية في العالم العربي، http://civicegypt.org

القسم الثاني

المثقف وثنائية الفكر والسوسيولوجيا

دور المثقف بين فهم العالم وتغييره

د. فهد حسين

الشرق والغرب في الثقافة العربية؛ الرّواية وإنتاج المثقف

د. مبروك دريدي

ثقافة، مثقفون، ومجتمع: قراءة سوسيولوجية في أبعاد العلاقة فيما بينهم

دور المثقف
بين فهم العالم وتغييره

د. فهد حسين*

تأثرت الشعوب العربية بالثورات والحركات الثورية والنضالية في العالم العربي في مطلع القرن العشرين، فحينما كنا صغاراً وتلاميذ في المرحلة الابتدائية أواخر ستينيات القرن الماضي تعلمنا معنى العروبة، ومعنى أن تكون عربياً، في الانتماء والهوية واللغة والتفكير، وحفظنا النشيد الذي يتغنى بالوطن العربي، (بلاد العرب أوطاني من الشامي لبُغدان، ومن نجد إلى يمن، إلى مصر فتطوان)، وإن كان مفهوم العروبة قد نشأ في حضن الدين الإسلامي، أو بهاجس الدين، لما للغة العروبة من تقديس، باعتبار أنها لغة القرآن الكريم، إلا أن العروبة لا تخص العرب المسلمين وحدهم، وإنما كل عربي مهما كان دينه وتوجهه. لذا فإن أقرب ما يمثل العروبة هو معرفة الماضي الذي عاشه الآباء والأجداد، بوعي وقراءة فاحصة، مع معرفة تاريخ الأمة العريية وما تعرضت له، وما هي عليه الآن، مع الوقوف على حاضرها، وعلى كيفية يمكن الاستفادة من الماضي لعيش الحاضر وبناء المستقبل، في ضوء التربية القادرة على بناء الشخصية العربية، وعلى تحدي الصعاب، المعنية برسم الاستراتيجيات والخطط، فلا ينبغي التشدق بالعروبة ونحن

* ناقد وأكاديمي - البحرين.

بعيدون عنها، وعن أهداف الإنسان العربي وطموحاته التي تجعله في مصاف الأمم والأقوام المتقدمة.

وما أحوجنا اليوم إلى إعادة النظر والمراجعة الصادقة مع ذواتنا وعلاقتها بذوات الآخرين، حيث بات العالم العربي اليوم معرضاً أكثر من ذي قبل للانتهاك والسبي والسرقة وتدمير الإنسان فكراً ووجوداً ثقافياً وحضارياً، من خلال عدة جهات (داخلية وخارجية)، كانت ولاتزال ترى أن الحق معها، وأنها هي التي ستصلح كل المجتمعات، لما لها من فكر وتوجه، وأحادية المنطلق، إذ انبرت جماعات تملك بعض المفردات الجاذبة استطاعت أن تحولها إلى خطب رنانة تدغدغ المشاعر، وتتغلغل في الوجدان بعاطفة جياشة، وإن كان كل هذا في شكل فضاء مهلهل يثقب بأدنى ريح تمر عليه، وهو ما يعكس معاناة العالم العربي منذ فترات طويلة خلت. وما يحدث اليوم ليس سوى شكل من أشكال ما كان في السابق، أي النكبات والويلات التي تحدث، كلما خمد المجتمع وضعفت إرادته السياسية والمجتمعية، فبعد خمول العالم العربي متوسداً وسادة التراجع والانغلاق منذ قرون، وتحديداً بعد أن ضعفت الدولة العباسية وتفتت إلى دويلات في الأقطار والأمصار، ودخول التتار ودمار بغداد، ثم تكالب المصائب بالاحتلال العثماني لمعظم البلاد العربية، وخروجه ليدخل الاستعمار الأوروبي الذي وصل إلى شعوب بحاجة إلى استيقاظ وصحوة اجتماعية وثقافية وعلمية،ما لبثت أن تجلت تلك البذور التي أسهمت في الوعي العربي في تلك الفترة وفرضت، على الآخر مطالبها والدفاع عن كرامتها وجغرافيتها وثقافتها.

دلالات ثقافية:

عندما سئل الأولون المعنيون بالأدب والشعر عن مفهوم الشعر، جاءت الإجابات كاشفة الجدل الذي كان ولايزال حول مفهوم الشعر بين الفلاسفة والمتكلمين والدارسين، وحتى الشعراء أنفسهم، سواء في الشعر العربي أو العالمي، وما كتاب الشعر لأرسطو إلا دليل على هذا الاهتمام. وقد تناول أفلاطون الشعر في الباب العاشر من كتابه (الجمهورية)، بطريقة أعتبرت بعد ذاك وثيقة لما عرف حينها بالنقد الفلسفي[١]، أو كما فهم ابن رشيق الشعر بقوله: «الشعر فن صناعة الكلام، إنه مناورة ذهنية بالكلمات، لكن يظل وسيلة وليست غاية»[٢]. وهو ما طرحه ابن سلام الجمحي بالقول: «للشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات، منها ما تثقفه اليد، ومنها ما يثقفه اللسان»[٣]، إذ يتضح الاهتمام هنا بالجانب الثقافي وصناعة المفردة وفنية القول، إلا أن هناك من نظر إلى الشعر من خلال شكل البناء والمتخيل والعاطفة وهيكل النص منذ القديم حتى الحديث،إذ عرفه قدامة بن جعفر قائلاً: «إنه قول موزون مقفى يدل على معنى»[٤].

وبهذا بات الشعر في كل زمان ومكان الصورة التعبيرية التي تكشف للآخر عن ثقافة المكان والزمان والإنسان، لما له من دور في بروز ثقافة المجتمع وأحواله، وسلوك منتسبيه. لذلك يظل الشعر وإن تعددت مفاهيمه تبعاً لتغير

---

١ - انظر: محمود الربيعي، في نقد الشعر، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٤، ١٩٧٧، ص١٩.

٢ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط٤، ١٩٨٣، ص٧١-٧٢.

٣- محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د.ت)، ص١٨.

٤- يمكن الاطلاع على كتاب قدامة بن جعفر (نقد الشعر)، أو على موقع شبكة الألوكة للدكتور خالد الجريسي والدكتور سعد الحميد.

المجتمع وتحوله، ورؤية الشعراء والنقاد والمنظرين تجاهه غير قابل للتحديد ولن يصبح ذا مفهوم متكامل، بل يعطي دائماً مفهوماً غير مكتمل وناقص، وهذا ليس خطأً، وإنما هي حالة صحية تجاه المفاهيم والتعاريف في العلوم الإنسانية التي ليس لها تعريف قطعي، كما في قوانين العلوم البحتة، من هنا يبقى حضورالشعري والثقافي والفكري والإبداعي والدلالي مهماً في المجتمع. وهذه الإشارة إلى الشعر، من أجل بيان المقارنة بينه وبين الثقافة، فما كان ينطبق على الشعر ينطبق على الثقافة، التي حاول المختصون الإتيان بتعريفات لها.

إن الثقافة بشكل عام تقوم على فهم جل أهداف الحضارة الإنسانية، وتسعى مؤمنة إلى العمل على تهذيب طباع البشر، والعمل على مدركات القيم الإنسانية العليا، ومثلها الداعية إلى أهمية الفكر والوعي في المجتمع، على اعتبار أن الثقافة قيم إنسانية بالدرجة الأولى، وإذا كانت الثقافة مؤسسة رمزية اجتماعية لا تقتصر على الفرد، وإنما تشمل الجماعة الصغيرة والكبيرة، وتسعى دائماً إلى فعل الحراك المجتمعي الذي يحدد إدراك الفرد تجاه العالم من حوله واتساعه، فإن هذا يعني أن الفرد لا يمكنه أن يكون إلا داخل النظام المعرفي للجماعة وثقافتها؛ لأن هناك ارتباطاً بين الثقافة نفسها وبين المجتمع، لذلك «فالثقافة تتصل بروح الشعب وعبقريته، والأمة الثقافية تسبق الأمة السياسية وتدعو إليها. إن الثقافة جملة من المنجزات الفنية والفكرية والأخلاقية التي تكوّن تراث أمة يعتبر مكتسباً بصورة نهائية وتؤسس لوحدتها»[١]. فلثقافة هي المدى، وقواعد السلوك العامة، ووعي الأفق الذي ينخرط في تقاليده وعي الأفراد ووعي الجماعات ووعي المجتمع.

١- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية؛ تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٢٤-٢٥.

وكما كان تعريف الشعر ناقصاً ولايزال، فكل التعريفات والمفاهيم المرتبطة بالعلوم الإنسانية عامة، وبالثقافة على وجه الخصوص، تبقى ناقصة وبحاجة إلى المزيد من البحث والتجريب والممارسة، في سياق تعدد مساراتها وحقولها، إذ لايزال التقسيم والتفريق قائماً بين ما يقصد بالثقافة المتخصصة، والثقافة الشاملة ذات البعد الكوني، طالما هناك تنوع في المجتمع، وفي تركيبته السكانية والمناطقية والجغرافية، وكذلك في السلوكيات والعادات. فهناك أيضاً تبئير تجاه مفهوم الثقافة والتعاطي معها في المجتمعات من قبل الفرد أو الجماعة العامة أو المتخصصة، حيث تحضر الثقافة في عدة سياقات، منها: السياق الأنثربولوجي المرتبط بالمعارف والمعتقدات والأخلاق، وغيرها من القيم الاجتماعية، أو السياق الأيديولوجي المعني بالفكر المترجم في هذا المجتمع أو ذاك، والمتضمن مجموعة القوانين والتطلعات، أو السياق الاجتماعي القريب من السياق الأنثربولوجي، أو السياق السوسيوثقافي المعني بكل التطلعات الثقافية في المجتمعات، وترجمتها على أرض الواقع المعيش في إطار اجتماعي فردي وجماعي، سلوكاً وفكراً. وهكذا تكون الثقافة حاضرة وفق مفهوم من يطرحها، ويكشف عن دلالاتها، ضمن التخصص أو الاتجاه أو المذهب أو العقيدة أو ما شابه ذلك، مما يعني «أن التنظيم الاجتماعي تحدده الثقافة أكثر ما يحدده المحيط الفيزيائي»[1]، على اعتبار أن الفكر الإنساني هو مادة ينبغي كشفها وإبرازها، وتحريكها قبل أن نقدم على مزاولتها واستخدامها وتوظيفها.

١- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية؛ تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٣٥.

أما في مدى قبول أو رفض هذه الثقافة أو تلك، فهو راجع إلى طبيعة تلك الذهنية التي كونتها البنية الثقافة والفكرية لدى الإنسان، إذ لا يمكن لنا أن نقلل من ثقافة أمة أو شعب أو مجتمع، لنعلي من أخرى ونهبط غيرها، طالما كانت الثقافة في خدمة المجتمع وتطوره ورقيه، حيث «لا يمكن لأي أحد أن يحكم على ثقافة ما بأنها على خطأ أو أنها أفضل أو أسوأ من غيرها في المطلق، أو بالنسبة إلى قيم وأخلاقيات عامة لا يمكن قياسها علمياً»[1]. لكن واقع الحال في عالمنا العربي والعالم الإسلامي يدلل على بروز ظاهرة التطرف، ورفض الآخر، بوصف هذه الظاهرة حالة ثقافية تؤدي إلى إبعاد المجتمع عن تحقيق أهدافه وطموحات شعبه. فليس التطرف ونبذ الآخر حلولاً ناجعة في تواصل المجتمعات فيما بينها، وإلغاء الحواجر التي شيدها الاستعمار، وإنما هي سبيل إلى تعميق الفجوات وبناء المتاريس ورسم المنزلقات الثقافية والفكرية والحضارية.

وفي خضم هذا ظهر في العصر الحديث عدد من المفكرين والفلاسفة في العالم العربي، لتصبح أسماؤهم علامة مهمة في تاريخ الأمة العربية والإسلامية، أمثال: محمد أركون، محمد عابد الجابري، جورج طرابيشي، نصر حامد أبو زيد، محمد سعيد العشماوي، إدوراد سعيد، وغيرهم. وعلى الرغم من قبول ما يطرحونه من فكر وأسئلة، فإن الفكر التكفيري كان لهم بالمرصاد، إذ رفض ما ينادون به من فكر وتطلع، بل حاصرهم من خلال الشك في تعاطيهم مع الفكر الإسلامي والفلسفي والفكري، حتى نجح في تقليص دورهم عند شريحة معينة من المثقفين، في المجتمع العربي.

١- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص١٥.

وعلينا أن نعي أننا شعوب عربية، أو لنقل شعب عربي بمناطق مختلفة متلاصقة متقاربة ومتباعدة، شعب لديه من الإمكانات العقلية والذهنية التي تساعده في البحث والاستدلال، لكنه يحتاج إلى قرار واع من متخذي القرار في المجتمع العربي لتتحول هذه الإمكانات إلى رسم سياسات، وتنفيذ وبناء يتحدى بها كل القوى الظلامية التي تحارب الثقافة والعلم والتطلع ومواكبة العالم المتقدم، وهذا يؤكد أنه لا يمكن القول إن الثقافة ذات صفات وراثية؛ فهي تشكل ظاهرة تاريخية في المجتمع، وهذه الظاهرة قد تصل إلى عمر معين وتنتهي، لتأتي ظاهرة ثقافية أخرى، أو تولد من الأولى في سياق الثقافات المسيطرة والمهيمنة، والثقافات المهمشة والمسيطر عليها. وهكذا ينبغي الوقوف عند كل الثقافات والعمل على قراءتها قراءة تحليلية نقدية من أجل الوصول إلى ما يتطلبه الواقع المعيش، فلا يمكننا جعل الثقافة التي كانت مسيطرة في عهد ما صالحة لتكون في عهد وعصر آخر.

إن التاريخ لن يتوقف، ولن تكل حركته، فهو يسير في كل الاتجاهات والطرق، وعلى كل المساقات والسياقات، وعبر كل العتبات والحركات حتى لو حاولت أي جهة كانت إيقاف هذه الحركة التنويرية، فلن تستطيع. أما ما يحدث اليوم في مجتمعنا العربي، وحدث بالأمس البعيد والقريب، وسيحدث غداً، فهو الذي يشكل الوعي وطبيعته من جهة، ويشكل التاريخ من جهة ثانية، عبر العلاقة الجدلية بين الإنسان والمجتمع والوعي الذي يبني فكرنا ويحدد مساراتنا الثقافية والاجتماعية والحياتية عامة، في ضوء الصراعات المتعددة والمتكررة بين الطبقات الاجتماعية، إن كان منظوراً ماركسياً، أو بين فئات المجتمع التكنوقراطي إن كان منظوراً اقتصادياً، أو بين تلك الظاهرة التقنية الحديثة وثورة

المعلومات التي تفرض على المجتمع التغيير في التوجه، وفي الممارسة وفي النظرة إلى الواقع المعيش.

وحين الحديث عن الثقافة فإننا لا نريد أن ندخل في توصيف بعض المصطلحات ذات العلاقة بالثقافة المتخصصة أو ذات المنحى المكاني أو الشعبوي أو الزماني، فلا خلاف في أن هناك مجموعات كثيرة من الثقافات، كالثقافة الشعبية، وثقافة الأقليات، وثقافة المركز، وثقافة الهامش، والثقافة المرجعية، وثقافة النخب، والثقافة العالِمة، والثقافة المهيمنة، والثقافة التخصصية والمهنية، والثقافة الجماهيرية، التي أعتقد أنها أخطر تلك الثقافات، لما فيها من ممارسات دون معايير أو قوانين اجتماعية، وأن أصحابها هم الذين وضعوا في مخيالهم كيفية استقطاب الجماهير وتعويدهم على هكذا نوع من الخطابات والثقافة، هؤلاء يتصف غالبتهم بالانفعالات الوقتية والانبهار بما هو قادم، وكأن المستقبل الزاهر في حصن من الورد والياسمين، وهو ما يلاحظه المتابع للشئون العربية بعد كل ما جرى من تداخلات في المفاهيم والمطالب، بدءاً من العام ٢٠١١.

وفي الوقت ذاته تملك هذه الجماعات ذات الثقافة الجماهيرية القدرة على خوض غمار المواجهة وتحدى المجتمع المتفق والمختلف، الرافض والراضي لممارسات شريحة هذه الثقافة، وهو ما يؤدي إلى مزيد من الاتساع والانتشار المصاحب لأهداف ضائعة وطموحات خاوية، وآمال غير واضحة، ومستقبل غير معروف، إذ تكمن المساعد في هذا الانتشار وحضور، وتوسع دائرتها في دائرة التواصل الاجتماعي التي أوجدت أنماطاً متعددة لهذه الثقافة، كما هو الحال في شبكة التواصل الاجتماعي وتطور الميديا، التي فرزت ثقافة جماهيرية، لها ثقافتها ولغتها وحواراتها وتطلعاتها.

ولقد أعطى انتشار هذه الثقافة الجماهيرية مساحة كبيرة للمؤمنين بها، لكي يبثوا الكثير من معتقداتهم وأفكارهم التي تأخذ المرء والمجتمع من عين الفكر والسؤال والعلم إلى القيد والتمحور، من دون رفض ما يأتي من هذه الثقافة، وكأنه أمر مسلم به، إذ هناك من يؤمن بالمعتقدات التي تصل بالمرء إلى الغيبيات والماروائيات في حل المشكلات العالقة بحياة الإنسان، ويعتبرها ثقافة، وهي التي أتى بها تاريخ الأولين من دون التدقيق والمراجعة والفحص والدرس، وهو ما لا يؤمن به الفرد صاحب الثقافة النخبوية، المؤمن بالعلم والتجربة والدليل العلمي الذي يرى في كثير من هذه الثقافة خرافات وخزعبلات، وهنا يحضر المعتقد ومدى الإيمان به. لهذا كما يقال، هناك ثقافة وثقافة مضادة، وهو ما ينطبق على مجالات أخرى، ليس في الحياة العامة فحسب، وإنما في مجال الفنون والآداب، والتطلعات، والحداثة والموضة، والتنوع الموسيقي وغيرها، مما يأخذنا إلى السؤال حول الثقافة، إن كانت محكومة بالغرائزية أم بالسلوكية، حيث الجانب الغرائزي يحد من تطور الثقافة واستمراريتها في الوقت الذي تعطي الجانب السلوكي هذا الأمر، وهو ما يعني أن الثقافة مرتبطة بالإنسان وليس بغيره؛ لأن السلوك وتطوره أحد معايير نتائج الثقافة، الذي يعزز تلقي المعرفة، بما يحمله من محتويات ومفاهيم ومصطلحات تجعلها تتفاعل مع كل معطيات المجتمع، ليس رغبة في ممارسة الثقافة، بل في إنتاجها.

إن الثقافة الجماعية غالباً ذات تأثير كبير على ثقافة الفرد، ولكن حينما تتكون هذه الثقافة الفردية، وتبسط سطوتها على الثقافة الجماعية تتغير الأمور كثيراً، ليس على الثقافة فحسب، وإنما تسحب هذه السطوة على الحضارة أيضاً، وهو ما شاهده الملايين من البشر الذين ذرفت عيونهم دماً

وهـم يرون الآثـار والحضارة التي شيدهـا الإنسان قبـل أكثـر من ثمانية ألاف سنة في شمال العراق تتهشم، وتصبح أطلالاً ودمناً، تلك الحضارة التي كانت جزءاً من الذاكرة الجماعية والثقافة الجمعية والتقدم العلمي والاجتماعي، كما أن «تفحص مفهوم الثقافة العلمي يفترض دراسة تطوره التاريخي، وهو تطور يرتبط مباشرة بالتكوين الاجتماعي للفكرة الحديثة عن الثقافة»[1].

ولذلك على من يدعي الوعي والثقافة، ويرى أنه صاحب مشروع ثقافي اجتماعي، يسهم في خدمة المجتمع وتطوره، عليه أن يراجع ما يؤمن به من فكر، وما لديه من رؤى تجاه كل قضايا المجتمع أو بعضها، على ألا يعتقد أن ما يؤمن به يمكن أن يعالج ظواهر المجتمع، وقضايا الإنسان وسلوكياته. من هنا فنحن بحاجة مستمرة إلى المراجعة وممارسة النقد الذاتي، ومعرفة دورنا في المحيط الذي نحن فيه، فهذه المراجعة هي التي تساعدنا على معرفة قضايانا بصورة واضحة الأبعاد والزوايا، فإن أردنا أنساقاً ثقافيّة متجددة لبناء مجتمع متطور، لابد من تحليل الظواهر التاريخية والاجتماعية والثقافية، والممارسات الفردية والجماعية في المجتمع، وأهميتها في الرقي والتطور أو في الانحدار والتراجع.

وهنا تبرز الكثير من الأسئلة تجاه هذه الثقافة، فهل تكمن الثقافة في التربية؟ هل الثقافة هي التهذيب والشذيب، هل الثقافة هي ما تضمه الحضارة من تاريخ؟ هل الثقافة المجتمع وما يحتويه؟ هل الثقافة كل هـذا؟ بل لو رجعنـا إلى معجم الصحـاح في اللغة والعلـوم، لرأينا أنه أشـار إلى الثقافة على أنها «كل ما فيه استنارة للذهن، وتهذيب للذوق، وتنمية لملكة

١- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية؛ تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١١.

النقد والحكم لدى الفرد أو في المجتمع»[1]، كما يشير المنجد في اللغة والإعلام إلى مفهوم مجمل وعام مرتكزاً على أن الثقافة، هي: «التمكن من العلوم والفنون والآداب»[2]، أما مجدي وهبة فيرى أن الثقافة تكون من زوايا عدة ومختلفة ومتنوعة، أي هي: «رياضة الملكات البشرية، بحيث تصبح أتم نشاطاً واستعداداً للإنجاز، وهي: ترقية العقل والأخلاق وتنمية الذوق السليم في الآداب والفنون الجميلة، وهي: إحدى مراحل التقدم في حضارة ما، بل وسمة لها»[3]. وكل ما ذكر لا يخرج عما قاله إدوارد بورنيت تايلور حينما عرف الثقافة الذي جمع كل ما ذكر في تعريف واحد، وما ذكر آنفاً هو تجزئة لتعريفه.

وهنا لا ينبغي الوقوف على الثقافة بوصفها أفكاراً فحسب، بل هي تلك الأفكار وأساليب الحياة المعيشة، والسلوك الاجتماعي، وثقافة الفرد والجماعة والمجتمع، وهي الوعي بما يدور حول الإنسان من قضايا وحيثيات، فكل الديانات السماوية والوضعية هي عالم من الثقافة الإنسانية، تقوم على عنصر مشترك، هو تأسيس الأخلاق على مجموعة من التشريعات والمعتقدات، غيبية ودنيوية، وأي متصفح للكتب السماوية، فإنه سيجد ثقافة التواصل والتسامح والتقارب والانفتاح، كما يجدها في الكتب الوضعية، إذ تؤكد الديانة الصينية على التناغم بين الإنسان والكون من جهة، وعلى الأخلاق والحكمة المتوارثة من جهة أخرى، وهكذا نجد القيم والفضائل في فلسفة الطاو التي تنادي بالتوازن في عملية إدماج العلاقة الكونية بين الإنسان والكون نفسه، مع البعد

١- معجم الصحاح، مادة ث ق ف.

٢- المنجد، مادة ث ق ف.

٣- مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص٩٨.

عما يشير إلى الحقد والأنانية أو الرغبات المقيتة، وهذا ما أكدته لنا التعاليم الإسلامية السمحاء تجاه حب الإنسان والمجتمع.

من هو المثقف؟

بعد النظرية النسبية بدأت القناعات التي كانت تتمسك بالمطلق في تخلخل، لتعطي النسبية حق العلو والبقاء، حيث بات كل شيء نسبياً في المجتمع إلا إيماننا بالوجود الإلهي (الله) سبحانه وتعالى، وإيمان العلماء بقانون الحركة بوصفها حركة في ذاتها، وليس في سرعتها أو بطئها، وهذا ما ينطبق على قيم المجتمعات وعاداتها، وممارساتها الحياتية اليومية. وأمر طبيعي الإقرار بالتباين بين المجتمعات المتطورة والمجتعات التي لاتزال تعاني من الثالوث (الفقر، المرض، الجهل)، وكذلك المجتمعات المدنية والمجتمعات الريفية والصحراوية، بمعنى آخر هناك تباين في التعاطي الثقافي بين إنسان الريف، وإنسان البحر، وإنسان الصحراء، وإنسان المدينة، وهكذا. ولكن بحكم حتمية التغيير، فإن المجتمع الواحد لا يقف عند محطة تاريخية أو ثقافية أو اجتماعية، بل يفرض عليه واقع الحياة أن يحدث التغيير والتحديث والتطوير، وهذا يعني أن هناك استجابات إيجابية تحدث بين الحين والآخر لدى المجتمعات، نحو التغيير والتطوير الحادث عبر التعليم والتعلم المباشر وغير المباشر.

ومن أولويات عمل المثقف، ونشاطه في المجتمع بشكل عام، والمبدع بشكل خاص، الدفاع عن وجوده الثقافي داخل المجتمع الذي يعيش فيه، وعن منظومته المعرفية التي تشكل شخصيته ووعيه وهويته الثقافية والفكرية، تلك المنظومة التي قد تختلف في معطياتها ومحدداتها وأثرها وفقاً

لاختلاف الشخصيات الثقافية، وواقعها المعيش، ولكن على هذه الشخصية أو تلك أن تتعلق بالمجتمع وتتأمل ركائزه المعرفية وكيفية التلاقي والتواصل معها، وبخاصة أنه كلما كان دور الشخصية المثقفة يقوم على قيم إنسانية نابعة من وعي عميق في فهم القضايا المحيطة، فإن ذلك يعكس مجمل الحياة.

يحيك الإنسان بحكم التجربة والحياة مفاهيم الثقافة وممارساتها وتجلياتها وأثرها في الواقع المعيش، لذلك فـ«الثقافة عبارة عن عالم يصنعه الإنسان، وتمكنه من صنعه القدرة على الترميز، على إلحاق معانٍ غير مباشرة تجريدية بالإشياء والأحداث»[1]. فالمثقف هو من يصنع تاريخه، ويبني حاضره ومستقبله بنفسه، ولا يقوى ماضي انتماءاته المختلفة القبلية أو العشائرية أو الطائفية أو العرقية على رسم خريطته الثقافية ووعيه المجتمعي، على الرغم من أنه لا يستطيع التخلي عن هذا الماضي أو يتجرد منه كلياً، فالماضي، مهما كان نوعه، أو حجمه، أو طبيعته، هو جزء من تاريخ الإنسان، لكن العبرة في التمكن من غربلة هذا الماضي، وتصفيته من الشوائب التي تعيق التقدم والانطلاق نحو المستقبل، وهذا ليس افتخاراً بالنفس أو علواً بها، بقدر ما يمكن القول إن الحقيقة المعيشة هي التي تشير إلى طبيعة هذا التكوين إذا أقررنا أن المثقف ليس شرطاً أن يكون حاصلاً على مؤهل علمي عال، ولكن الشرط هو التكوين الثقافي المنصهر مع التعليم، والاطلاع، وقبول الآخر، والحلم المستمر بالنباء، والذهاب إلى المستقبل بحلم جديد، وحياة أفضل.

١- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات؛ تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص١٣.

أسئلة المثقف:

إن المثقف الذي يدعو إلى بناء مجتمع إنساني بعيد عن الحقد والكراهية، ويتكي على مبدأ التسامح، هو الذي يؤمن بحوار الحضارات، وتلاقي الثقافات المنتشرة بين الشرق والغرب؛ فعبر الحوار يمكننا جميعاً أن نفكك العلاقة الشائكة والمعقدة بين أواصر هذه الثقافات التي نشأت بحكم التراكمات التاريخية، وظلت ردحاً من الزمن ولاتزال تنخر الذاكرة الجمعية، بحكم الصراعات السياسية التي تعصف بمقدرات الأوطان والشعوب، أو بحكم التوجهات الدينية أو التباينات الطائفية، وما جاء في سياقاتها كالهوية العرقية واللغوية والدينية والمكانية وغيرها. وهذا يتطلب منا الفهم الدقيق للمجتمع ونحن نبحث عن بنيته ومكوناته، ونقرأ ونحلل قواه المتعددة الفاعلة والمؤثرة في هذا المجتمع أو ذاك، من خلال التنوع الطبقي، والتعدد في شرائح المجتمع وفئاته.

وفي هذا الإطار يشير ديمتري أفييرينوس في ورقة حول نظريات الثقافة إلى وعي الإنسان ودوره في الحياة، وكيفية التعامل مع مكونات المجتمع، ومدى التأمل أو الاستعجال في النتائج، فذكر أن في «مملكة سونغ رجل عجوز عجول، زرع حقله وأخذ يترقب نمو الأشتال فيه بفارغ الصبر، غير أن الأشتال واصلت نموها الطبيعي، وخيّبت أمل العجوز، وذات يوم، خطر بباله أن يسحب الأشتال إلى أعلى حتى يسرع في نموها، أنهى العجوز سحب الأشتال كلها، وعاد إلى منزله منهوكاً، ثم قال لذويه: تعبت كثيراً من سحب الأشتال طوال اليوم، لكن تعبي لم يذهب سدى، إذ أصبحت اليوم أطول منها بالأمس، ولما سمع ابنه ذلك ذهب إلى الحقل مسروراً، فرأى الأشتال آخذة في الذبول»[١].

١- يمكن الرجوع إلى: ديمتري أفييرينوس، نظرات في الثقافة، في موقع معابر.

وحينما نقارب هذه الحكاية بطبيعة المثقف، فإن هذه الحكاية وعبر فعل العجوز غير المدروس، ودهشة الابن، تتضح لنا بصورة جلية طبيعة المثقف الذي يعتقد أن أفكاره ومعتقداته هي الفيصل، وهي التي تغير العالم، وتبدل المجتمع، وتحوله من حالة السكون والرتابة إلى حالة ديناميكية مستمرة، تعمل على التطوير والتحديث، من دون أن يعي أهمية الأفكار الأخرى والتواصل مع المعتقدات والأيديولوجيات والتوجهات التي تتلاقى وتتلاقح مع أفكاره من أجل البناء والتقدم، ليكتشف أن ما يقوم به لا فائدة منه؛ لما له من محدودية الفعل، وبخاصة أن للمثقف أدواراً عديدة، إذا آمن هو نفسه بدوره في المجتمع، فعليه أن ينتج الأفكار، وأن يعي كيف يستهلك الأفكار، ويعرف تمام المعرفة دوره في إعادة إنتاج الأفكار وتسويقها. وهذا الصفات لا تحضر إلا لدى المثقف الواعي العارف لدوره وأدوار الآخرين في المجتمع القادر على قبول الآخر، والتفاعل معه وفق عالم الثقافة والمعرفة والبناء.

وفي الجانب الآخر هناك أنواع من المثقفين، منهم: المثقف المأزوم - المثقف المزيف - المثقف الممزق الذي لا يعرف ماذا يختار أو يتجه - المثقف المضطرب أو الضائع الذي لا يستطيع اتخاذ قرار، وهناك المثقف الانتهازي. ويظل السؤال مطروحاً كما كان مطروحاً حول الفكر والمادة، وأسبقية أحدهما عن الآخر وبقائه، والذي أنتج هذه الثقافة أو تلك، أي أيهما الأسبق في تكوين الفكر البشري، الإنسان المؤدلج أم الأيوديولوجية نفسها؟ وأين يكمن الفرق بين المثقفين أصحاب الأيديولوجيات المختلفة؟ وما جسر التواصل بين المثقف عامة ورجل الدين؟ وأين تكمن العلاقة بين المثقف والفكر العلماني؟ وما العلاقة بين المثقف والتيارات السياسية المختلفة؟ وبينه وبين السلطات السياسية الحاكمة؟ وبينه وبين مختلف البنى الاجتماعية،

وبينه وبين مؤسسات المجتمع المدني الأخرى المسؤلة عن بناء المجتمع وتطوره. وغيرها من الأسئلة التي تجتاح بين الحين والآخر فكر أفراد المجتمع الذي يعاني من الاضطرابات، وعدم الاستقرار.

وفي الوقت الذي يكون فيه المثقفون عادة من يقدمون الرؤى لمشكلات المجتمع وحالاته، ويفككون هذه الحالات، ويعطون التصورات والتوقعات التي قد تنجم عنها، سواء في بعدها المجتمعي أو الجمالي أو الإيديولوجي؛ لأن المثقف هو من ينتج الخطابات الدنيوية لأفراد المجتمع تحت مسمى ما، قد يكون مسمى دينياً أو أيديولوجياً أو سياسياً أو ثقافياً، أو ينحدر إلى الطائقية والمذهبية والعرقية، ويكون في هذه الحالة مغلفاً بخطاب الهوية. من هنا تأتي أهمية ما ذكره (ريفيل) من أن هناك أنماطاً من المثقفين الذين يسعون إلى بناء خطاباتهم، مثل: «أنماط الالتحاق، والذي يكون المثقف داخل المجموعة المركزية، وأنماط التشريع الذي يحتم بناء حالة من الاعتراف بين الأفراد ووسط مجموعة النخبة الفكرية، وهناك أنماط التكريس الذي تسهم في إنتاج التعارف بين الوسط الجماهيري أفراداً وإعلاماً»[1].

ومن يقرأ التاريخ وأحوال المجتمعات، وقضايا الإنسان، يعرف أن صفة الانتهازية لم تكن جديدة في المجتمعات الإنسانية، فهي ثيمة موجودة منذ القدم، وقد استغلها العديد من الذين يبحثون عن مصالحهم الخاصة، الفردية والجماعية. وما دامت الانتهازية مرضاً اجتماعياً يصيب الإنسان في

١- جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٧٦.

سلوكه وأخلاقه، ويتصف بالأنانية وحب الذات وتغليبها على المصلحة العامة، فإنها هي وصاحبها يبحثان عن المنفعة ذات الخسائر الأقل والمكاسب الأكبر، لذلك تجعل الانتهازية البعض يفكر في آليات من أجل الحصول على الغنيمة السياسية أو الثقافية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، وإن رفضنا هذه الثيمة فلأنها لا تصلح المجتمع بقدر ما تصيبه بالمزيد من الأمراض الاجتماعية التي تفسد الأخلاق والسلوك والفكر، وتسهم في اجتذاب الشباب ذوي الوعي البسيط.

ولكن هذا لا يعني أننا لا نطرح على أنفسنا السؤال الذي ربما يشغل المجتمع، حينما نرى بعض الأفراد وقد برزوا في ظرف ما، وضمن سياق سياسي أو اجتماعي أو ثقافي، وذلك من خلال المناقشات والحوارات ومدى التباين والاختلاف حول رؤى هؤلاء المثقفين، فنسأل بشكل طبيعي عن أصل هذا المثقف، وطبيعته الاجتماعية، ووظيفته السابقة والحالية، وموقعه الاجتماعي في المجتمع، وبين أفراد جماعته بصورة عامة، وشريحة المثقفين وأصحاب الفكر بصورة خاصة. وهذه التساؤلات أو الأفكار ليست غريبة أو شاذة، وإنما هي حالة صحية وطبيعية تجاه من يظهر فجأة في المجتمع، ويتحول من إنسان غير معروف إلى علامة من علامات الحراك المجتمعي. إننا نحلم أن يكون المثقف على دراية تامة بدوره الثقافي والاجتماعي والتنويري ضمن سياق معرفة كلية تؤكد أن كل القضايا المجتمعية التي ينخرط فيها المثقف لابد أن تناقش، وتحلل وتفسر، وفق آلية تسهم في إحداث تغيير أفضل.

وبسبب بعض المثقفين نخر مجتمعاتنا الفساد الثقافي المباشر وغير المباشر، من خلال بروز وجوه غير قادرة على تمثيل المشهد الثقافي، ولا تملك القدرة

على الإنجاز، فما تقدمه هو تمثيل لرداءة المنجز، حيث الإدعاءات الفارغة من قبل هؤلاء، الذين يملكون التاثير القوي على ضعفاء التعامل الثقافي والوعي المجتمعي، مما يسهم تدريجياً في تحويل المجتمع الثقافي القادر على البناء والتطوير والتحديث وقراءة كل تمفصلات المجتمع والواقع المعيش، إلى مجتمع محاط بهالة من الأفراد الذين لا يملكون ما يسهمون به، بل يحولون المجتمع من دون إرادته من مجتمع مستقل ثقافياً وواع اجتماعياً إلى مجتمع مهزوم ثقافياً، في حياته ووجدانه وحاضره ومستقبله.

وهنا ينبغي أن نعرف المشكلات التي تواجه المجتمع، والحاجة إلى البحث عن الحلول، فلا نقف عند المشكلات فحسب، بل علينا أن نقوم بعملية التحقق من وجودها، ومدى استيعابنا لها، وقناعتنا في مناقشة وجودها، والحلول الناجعة لها، وهو ما يتطلب وضع الخطط والوسائل، وعلمية القيام بتنفيذها، من أجل إحداث التغيير المنشود. لكن من المؤسف أننا كثيراً ما نجد المشكلات التي يتصدى لها المثقفون، يأتي حلها عبر فكر أحادي فردي، أو فكر أحادي مؤسساتي، بمعنى إما أن يسعى المثقف للحل، من خلال مجموعة من الأفكار التي يؤمن بها كأفكار مطلقة، أو تقوم منظمة مدنية بمفردها، وكأن المجتمع لا يتغير إلا بواسطتها، وهذا عادة ما نجده في المنظمات السياسية على اختلاف مسمياتها (روابط - جمعيات - نقابات - أحزاب - اتحادات.....إلخ)، وهذا يأخذنا إلى الفكر الذي حمله بين المفردات هذان البيتان، إذ يقول الشاعر:

الرأي كالليل مسوّد جوانبه والليل لا ينجلي إلا بإصباح
فاضمم مصابيح آراء الرجال إلى مصباح رأيك تزدد ضوء مصباح

علاقة البنى التحتية بالثقافة:

مما لا شك فيه، إن كل المجتمعات الإنسانية تمر بأزمات مختلفة وهزات متنوعة عبر المراحل التاريخية والحقب الزمنية، مثلما تمر بتقلبات مناخية وتضاريسية على عدة مستويات؛ كالمستوى الاجتماعي والمستوى الاقتصادي والمستوى السياسي والمستوى الثقافي، لذلك فإن أي متابع لحالات المجتمعات الإنسانية؛ قراءة أو مشاهدة، لا بد من أن يصل إلى قناعة بأن المجتمع لا يستقر ويسكن، وإنما هو في ديمومة من الحركة والتحولات والتغييرات، وكأنه بركان يفور، حينما تختمر متطلبات هذا الفوران ويكون مستعداً. لهذا إذا كانت الحمم البركانية سبيل الانفجار، وحدوث التغيير - ربما الجذري - في البقعة الجغرافية التي يقع فيها، فإن الاقتصاد هو كذلك أساس حركة المجتمع الداعية إلى التحوّل من حالة إلى أخرى، وهو محرك التاريخ، والفاعل في تغيير المجتمعات. وفي الجانب الثقافي أيضاً، حيث التداعيات المجتمعية والسلوكية، وحركة المجتمع تسهم في بلورة الحراك الثقافي وانعكاساته على الأفراد المعنيين به.

ولو رجعنا بذاكرتنا إلى تاريخ الدول، لرأينا أن الماء والكلأ هما عصب الحياة للإنسان البدوي، وإلى الرحّل، حيث «النزعة المناطقية - تصنف الناس على أساس مناطقهم - تشكل عاملاً في النزاعات في كل مكان، فهي تميل لأن تكون أكثر إثارة للمشاكل في المناطق ذات التنوع الجغرافي الواضح»[1]، وهو ما كان يحصل في الصومال والسودان ونيجيريا وفيتنام وبورما، وغيرها من المناطق، مما يعني أن المعتقدات المختلفة التي يتشبث بها

١- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات؛ تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٥١٣.

المرء قبولاً أو فرضاً طغت على الوطن، وغطت مساحات كبيرة من تفكير الأفراد؛ ليبتعدوا عن الحس الوطني، ويكونوا محصورين في نطاق الأدلجة السياسية ذات المسحة المناطقية أو الدينية أو المذهبية أو العشائرية أو القبيلة أو العرقية أو الجنسوية. وهكذا حاولت هذه الأدلجة فرض قوتها والسيطرة على مقدرات المجتمع، كما في الاستعمار الأجنبي أو الحماية أو الوصاية التي فرضت على العالم العربي بالقوة، وكان وراءها الاقتصاد الذي يعتبر الفاعل الحقيقي في الحياة الاجتماعية والثقافية.

وقد أفرزت العلاقة بين الإنسان من جهة والاقتصاد والمجتمع تحولات وتغيرات في بنية المجتمعات الإنسانية، فهناك مجتمعات كانت تعيش في عصور مظلمة متخلفة، وبفضل الاقتصاد والتجارة والصناعية تحوّلت هذه المجتمعات من مجتمعات رعوية إلى مجتمعات صناعية، ومن مجتمعات أمية إلى مجتمعات متعلمة، ومن مجتمعات تقليدية إلى مجتمعات حداثية، آمنت بضرورة العلم والمعرفة لتحقيق المزيد من التطور الإنساني، بدلاً من الركون إلي الغيبيات ذات الأوهام والخرافات والخزعبلات التي باتت منتشرة في يومنا هذا، وبخاصة بعد استقبال الفضاء للأقمار الاصطناعية، وإنشاء القنوات الفضائية التي لم تعط المثقف العربي إلا دوراً بسيطاً ونسبة قليلة من كل البرامج المتاحة على هذه القنوات، لتذهب هذه القنوات لبث البرامج الأكثر خطراً على المجتمعات من تلك القنوات التي تبث الأفلام الجنسية، لما في الأولى من قدرة على الولوج داخل نفوس الناس والتأثير على تفكيرهم من جهة، وعلى تغيير المفاهيم والقناعات من جهة ثانية، مما يفرض حرصاً من الأفراد على المتابعة والتواصل مع هذه البرامج التي تعطل التفكير، وتسلب القدرة على الاختيار، وحصار المرء في دائرة المفاهيم المغلقة.

وهكذا يحاول المثقف العربي الولوج إلى عوالم المجتمع المختلفة، بطاقاته وقدراته وإمكانياته، فيؤصل ويفند ويفكك ويؤول ويحلل المعطيات والقضايا وطرائق الحلول، من خلال مشروعه الثقافي، لعله يتمكن من وضع تصورات تلامس جزءاً من تركيبة المجتمع، أو تؤثر في خلخلة بعض الأفكار أو تسعى إلى إبراز حالة أفضل مما كان، إلا أن عوامل أخرى تقف حائلاً بينه وبين تحقيق الحلم، أي أن يكون مثقفو العالم العربي هم من يحركون المجتمع، ويبنونه ويقدمون له ما يستطيعون من أجل الرقي، ومجاراته العالم الآخر، في الشرق أو في العرب. وهنا لابد أن نقف وقفة تأمل لدور المثقف العربي، ومدى إيمانه بالتنوع الثقافي من جهة، ودوره في المجتمع ثقافياً واجتماعياً من جهة أخرى، فكلما كانت حياة الإنسان والمجتمع في حالة استقرار أمني يتسم بالحرية والحقوق، استطاعت ثقافة هذا المثقف ومشروعه أن يبسطا أجنحتهم على هذا المجتمع، وتحقيق الأهداف والطموحات التي ينادي بها كل مخلص لوطنه، محب لشعبه، وتطلعات سياساته، وربما كان لهذا المجتمع من الإمكانات التي تؤهله ليكون مجتمعاً ثقافياً متقدماً علماً ووعياً.

هل نحن بحاجة إلى التنوع الثقافي؟

تشير كلمة التنوع في الأساس إلى التعدد والتباين، وهذا يعني أن هناك أنماطاً مختلفة، قائمة وسائدة داخل المجتمعات الإنسانية، المتعددة في الأجناس والأعراق والهويات والديانات واللغات. ولكي تكون هذه المجتمعات متخلقة بالإنسانية حقاً، فإن عليها أن تجعل من هذا التنوع حالة صحية لا مَرَضية، عبر التواصل والتبادل والإبداع والاستمرارية في الحياة

وبناء المجتمعات، وعليه فإن التنوع الثقافي هو ما يحتضنه المجتمع من تراث إنساني مادي ومعنوي، ماضياً وحاضراً ورؤية مستقبلية، تؤمن بالتغيير والتحوّل والتطوير، وتؤمن يقبول الآخر اجتماعياً وثقافياً ودينياً وعرقياً، وكل ما فيه من التباين، لما لهذا كله من مصلحة مجتمعية عامة، وهذا ما أكده المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم الثقافة (إيسيسكو) الأستاذ عبدالعزيز بن عثمان التويجري حين قال: «إن تعزيز التنوع الثقافي يوفر الأسباب لتقوية وشائج التعاون الدولي وذلك من خلال الحوار والتقارب بين الثقافات الذي ينتهي إلى التحالف بين الحضارات من أجل بناء مستقبل آمن ومزدهر للإنسانية».

وكما أكدت ذلك من قبل السيدة إيرينا بوكوفا المديرة العامة لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، (اليونسكو) حين أعلنت «أن سنة ٢٠١٠ هي السنة الدولية للتقارب بين الثقافات»[١]، وقبل هذا وذاك فإن الله سبحانه وتعالى أكد في كتابه المجيد على أهمية التقارب والتنوع والتلاقي، فقال: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير)[٢]، وأن كل التعاليم في الديانات السماوية والوضعية تؤكد على أهمية التعارف والتواصل والتقارب والتعايش السلمي بين البشر؛ لأنها جاءت رحمة وسعادة وحياة مثلى للإنسان. وليس نزول الديانات السماوية أو حتى الوضعية من أجل عذاب الإنسان، أو إهانته أو للتقليل من شأنه وكرامته، بل حقيقة الأمر والقصد هنا، هو التنوع الثقافي الذي يعتبر حقاً شرعياً من

١- مركز أنباء الأمم المتحدة.

٢- الحجرات، آية: ١٣.

حقوق الشعوب القاطنة والمنتشرة على كل بقاع الأرض مع اختلافها. وإذا كان الحوار هو أحد المداخل لهذا التقارب، فهناك أدوار لمجالات أخرى في مسألة التقارب الإنساني من جهة، والتنوع الثقافي من جهة أخرى، كالأعمال الاجتماعية، مثل: بعض مؤسسات المجتمع ذات النفع العام، كالجمعيات الخيرية أو النسائية أو الصحية، والأعمال الفنية (المسرحية والسينمائية والدرامية، والفنون التشكيلية المتنوعة والنحت والتصوير وغيرها من الإبداعات الإنسانية)، وكما لهذه الفنون جسور من التواصل والتقارب، فإن للكتابات الإبداعية الأدبية الشعرية والسردية جسوراً أيضاً.

إن كل ثقافة ينبغي أن تكون منسجمة مع ذاتها الفردية والجماعية، ومن خلال هذا الانسجام تبدأ في إبراز السلوك الاجتماعي والثقافي لدى الأفراد في عالمنا العربي، لكن ما يطرأ اليوم من حالات قد يراها البعض أنها حالات ثقافية منسجمة إلا أن قراءة واعية وفاحصة للمشهد العربي السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي نجد أن الانسجام غير واضح المعالم، أو لنقل غير موجود، وذلك بسبب تغلغل ثقافة المكان الواحد دون الأمكنة الأخرى، وثقافة العرق الواحد دون الأعراق الأخرى، وثقافة الدين الواحد دون الأديان الأخرى، وثقافة الطائفة الواحدة دون الطوائف الأخرى، وثقافة اللغة الواحدة دون اللغات الأخرى، وهكذا، مما سبب هذا الانشطار الذي يدعي أنه في بوتقة الحاضنة الثقافية المؤمنة بالتنوع، مؤدياً إلى تفتيت بعض المجتمعات وانهيار بعضها الآخر.

وعلى الرغم من تواصل العالم ثقافياً وحضارياً منذ قرون خلت، فإن السياسة لم تساعد على هذا التواصل، وإنما حاربته بعدة طرائق ووسائل، فمرة باسم اللغة والمحافظة عليها، ومرة باسم عادات المجتمع المحافظ،

ومرة باسم الاطماع، لكن أكثرها قوة، تلك التي أدخلت السياسة فيها العديد من الدول في حروب باسم الدين، وحاصرته باسم التعصب المتعدد، وكتب التاريخ والتراث، والأدب شاهد على ذلك، كما ظهر في إسبانيا على مدار تاريخها وحضارتها، حيث الحروب التي دارت وأسهمت في دخول الإسلام، ثم التقهقر، ومحاربة الإسلام والمسلمين، فضلاً عن اليهود، والبقاء على الدين المسيحي، وهو ما كشفته الكثير من الأعمال الإبداعية والتاريخية التي تناولت المذابح والتشريد والتهجير، بعد زرع الخوف، وعدم الاطمئنان، والتفكير في اللجوء لمكان آخر أكثر استقراراً وحماية، كما تمظهر في سلوك القشتاليين، وممارسة العنف ضد من يخالفهم في الدين والعقيدة، وهو عنف ثقافي سياسي مغلف بإطار اجتماعي ومرجعية دينية، برز من خلال التشريعات والقوانين السياسية في ذلك الوقت، والسعي إلى تهميش المختلفين عنهم ديناً وعقيدة وثقافة.

وفي الوقت الذي أقرت فيه الجمعية العامة للأمم المتحدة بأن يكون عام (١٩٩٥) عاماً للتسامح، وعام (٢٠٠٠) عاماً لثقافة السلام، وعام (٢٠٠١) عاماً للحوار بين الحضارات، فقد حدث فيه ما لم يكن في الحسبان لدى العالم كله، وهو ضرب البرجين بأمريكا في هذا العام، مما جعل العالم يعيش في حالة ذهول ودهشة واستغراب، وصدمة حضارية وفكرية ووجدانية، وفرض هذا الهجوم ثقافة الإقصاء والسؤال المحكوم بقرار حاسم تجاه دول دون غيرها، وعاش العالمان العربي والإسلامي حالة بؤس وشقاء، لما برز إثرها من رؤية غربية تجاه الإنسان المسلم عامة، والعربي بوجه خاص، وأوكل بعض الكتاب والصحفيين أنفسهم لطرح هذا التباين في الوعي والثقافة وتربية الأجيال، وانبرى كذلك بعض المبدعين العرب

للدفاع عن الإنسان العربي، وبيان الموقف بين التسامح والتشدد عربياً وغربياً، لكن ثقافة الجماهير آنذاك كانت هي الأقوى، وهي التي تملك القدرة على إحداث الحراك ضد أو مع، فاستطاعت عبر فتيل بعض الأقلام ممارسة التشدد والتطرف، كما ظهر ذلك في بعض الأعمال الإبداعية الروائية في منطقة الخليج العربية، مثل: رواية سعاد للكاتبة الكويتية بثينة العيسى، ورواية سيقان ملتوية للكاتبة السعودية زينب حفني.

لكن هذا لا يعني الفصل والابتعاد الكلي بين الحضارات والثقافات، فقد كانت حضارة بلاد الفرس، وبلاد الروم، وبلاد الهند حاضرة من خلال الترجمة في الثقافة العربية منذ الخلافة العباسية، واستمر هذا التواصل إلى يومنا هذا، بل إن الشرق العربي والآسيوي كان حاضراًبثقافته المتعددة والمتنوعة في عوالم الحضارة الغربية منذ القدم. ولقد دشن «التاريخ الرسمي لبدء الاستشراق في صدور قرار مجمع فيننا الكنسي عام ١٣١٢ ميلادية والقاضي بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في العربية واليونانية والعبرية والسريانية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وأفينيون وسلامنكا»[١].
وعلينا هنا أن نتساءل حول ما يريده هذا الإنسان البسيط الذي غطته علامات الحزن، ليتشرب الألم بكل لحظة، ويغتسل العذاب بين الحين والآخر، ويحلم بعالم مجهول في هويته وطبيعته ومناخه، وبخاصة أن «الثقافة تشكل عاملاً حاسماً وموحداً في آن واحد، فالشعوب التي تفصلها الأيديولوجيا توحدها الثقافة فتلتقي معاً على طريق واحد، كما حصل مع الدولتين الألمانيتين في الغرب، والكوريتين في الشرق، أو أن تلتقي

١- سهيل عروسي، حوار الحضارات بين الواقع والطموح، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠١، ص٩٥.

المجتمعات التي وحدتها الإيديولوجيا أو الظروف التاريخية ولكنها قسمتها الحضارة، كما حدث في الاتحاد السوفييتي والبوسنا، أو تظل رهينة التوتر العنيف كما هو الحال في نيجريا وسيرلانكا....»[1].

كل شعب أو منطقة أو مرحلة من التاريخ لها مناخها وظروفها واختياراتها التي تسهم في بلورة أفكارها وثقافتها المنبثقة من الدين والعادات والأعراف وما شابه ذلك. من هنا يحدث التمايز والتباين والتنوع في المشهد الثقافي، «الثقافة تمكّن الإنسان لا من التأقلم مع محيطه فحسب، وإنما من تأقلم المحيط معه أيضاً، ومع حاجاته ومشاريعه، أي أن الثقافة بتعبير آخر تجعل الطبيعة ممكناً»[2]. وما يدلل على ذلك أن المنطقة العربية عامة راضية بهذا التأقلم، وأرضها خصبة لهذا التلاقي والتنوع، وكذلك سكانها راغبون في هذا التواصل، وما تلك الهجرات التي انطلقت من المنطقة العربية إلى بقاع العالم شرقاً أو غرباً أو جنوباً، أو تلك الهجرات التي حدثت في منطقة الخليج العربية متجهة إلى بعض الدول العربية أو الأجنبية إلا دليل واضح على ما تؤمن به الشعوب قاطبة من هذا التمازج.

وإذا كان هناك بعض العائلات التي فضلت العودة إلى المنطقة العربية، فهناك من بقي حتى هذه اللحظة. بل هناك من له من الاستثمارات والأعمال الاقتصادية والتجارية، وفي الوقت ذاته هناك عائلات عربية وأجنبية فضلت

١- صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، تر: مالك أبو شعيرة، ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط١ص٧٥-٧٩.

٢- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية؛ تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص١٠.

أن تستوطن المنطقة الخليجية أيضاً، وبقيت حتى هذه اللحظة. وفي كلتا الحالين فإن الترحال والهجرات تحمل معها الموروث الثقافي والاجتماعي، واللغات والأديان، مما ينتج عنه نوع من التمازج الذي يفتح آفاقاً مع الآخر، وعالماً إنسانياً يتقبل بعضه بعضاً في شتى مجالات التنوع الثقافي والاجتماعي والديني والعرقي واللوني، وغيرها من الأمور التي برزت في الآونة الأخيرة على أنها حالات مقيتة، وغير مفيدة للمجتمعات، بحكم قصر النظر، وأحادية الرأي.

الحضور ثقافياً:

بين الفينة والفينة تبرز بعض المفردات أو العلاقات أو السلوكيات لتأخذ مرحلتها الزمنية والتاريخية في التوظيف والتعامل اليومي بها، كما تظهر بعض المفاهيم والمصطلحات التي تتردد على ألسنة الناس بوعي أو بغير وعي، ومنها ما يتعلق بالثقافة، فنسمع ثقافة الحوار، ثقافة الحديث، ثقافة السير، ثقافة الأكل والشرب، ثقافة السلوك، ثقافة الاحترام، ثقافة الانتظار، فكل شيء أدخلت عليه مفردة الثقافة، وبات استعمالها كثيراً في حياتنا اليومية، من دون أن نشعر بنطقها، أو قد لا نفكر كثيراً في دلالاتها، وموقعها في السياقات التي نضعها فيها. ولكن حينما ندقق في توظيفها نجد أنها داخلة فيها لتدل على ممارسة ما، وبهذا فنحن نستعمل الثقافة مؤكدين أنها سلوك يقوم به الإنسان، فإذا كان السلوك سوياً نسب إلى علاقته بالثقافة والوعي، وإذا كان السلوك غير سوي أبعدنا عنه صفة الثقافة، ووسمناه بالتخلف والرجعية، وغيرها من النعوت، وهو ما قد يربك المرء في تعامله الواعي تجاه قضايانا وقضايا الآخر، لذلك فإن توظيف فعل ما أو مفهوم ما

أو سلوك ما هو: «لملء فراغ مفهومي أو معرفي من دون الاهتمام بالدقة في الاستعمال»[1].

ولكن في الوقت نفسه فنحن نؤمن أن الثقافة زاد معرفي، يطور الإنسان والمجتمع معاً شريطة أن يسمحا (الإنسان والمجتمع) للثقافة بإيجاد أرض صالحة لها، لكي تنمو وتتطور، فالثقافة كائن ينمو ويعيش حالة التحديث المستمر في بنى المجتمع المختلفة، وفي أفراده، وفي النظرة إلى المعتقدات الاجتماعية، والأفكار والآراء، وفي منظومة القيم، وما يمارسه أفراد المجتمع في تعاطيهم الثقافي، وفق الصياغات الذهنية التي تبناها هذا الفرد أو ذاك.

وهذا يأخذنا إلى الإيديولوجيا التي كانت عادة في السابق تلصق بالفكر اليساري أو الماركسي، وكأنها سبة وشتيمة، في الوقت الذي كان هناك من يمارس دوره المجتمعي والثقافي، ومن خلال أفكار ونظريات قد لا ترتبط بالحداثة والتقدم، فلا يطلق على هذا الفرد بأنه أيديولوجي، وليست الغرابة في هذا، بقدر أن المصطلح أو المفهوم بالمنهج اليساري، وتوظيف دلالة المفهوم في هذا المسار، لذلك كان مرفوضاً عند الكثير من فئات المجتمع العربي، وكأنهم يؤكدون ما أخبر به ويرنر ستارك بأن «الفكر الإيديولوجي هو شيء مشبوه، شيء يجب التغلب عليه ونطرده من فكرنا»[2]. لكن في الوقت الراهن بات هذا المفهوم وأعني الأدلجة، وما يحمله من دلالات يطلق على كل فرد يمارس دوراً في الحياة، منطلقاً من فكر معين، أو توجه

١- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية - المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٧.

٢- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات؛ تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٤٠٤.

معين، أو نظرية معينة، كالكاتب المبدع في شتى الفنون والقولية والبصرية والسمعية، فحين يقدم المبدع عملاً فإن الفكر الذي يؤمن به، ويمارسه بشكل مباشر أو غير مباشر يتبرعم بين لحظة وأخرى في هذه الكتابات التي تتشكل من ثقافته وفكره وتطلعاته الثقافية والاجتماعية والسياسية والحقوقية وغيرها، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، وهي بطبيعة الحال حالة طبيعية، وبخاصة أن الفرد في المجتمع أياً كان موقعه أو مجاله أو تخصصه أو عمله، فإن العاطفة ربما تأخذه إلى ما يحب، وتبعده عما يكره، لذلك «فالناس لا يهتمون لاعتناق عقائد ترتبط بها معان أخلاقية كبرى يجري تفحصها بشكل يخلو من العاطفة»[1].

موقف المثقف من أحداث العالم العربي:

وقد برز مع جل الأحداث التي عصفت بالعالم العربي، بدءاً من ٢٠١١، وحتى كتابة هذه الورقة، الفكر المؤدلج المتسم بالروح الدينية الواضحة، والطائفية والعرقية ورفض الآخر، وبالأخص بعد وضوح الرؤية، وتكشف دلالات بعض المطالب، والشعارات والتوجهات، فصبغت الحياة كلها بهذا الطابع، وراح رجل الشارع الذي لا يفقه إلا القليل جداً من بعض التعاليم الدينية عامة، والإسلامية على وجه الخصوص، هذا الرجل وغيره من بعض فئات المجتمع العربي، سعوا ليبرروا الأفعال والأقوال، وما يلتصق بالأحداث، سواء بشكل مراوغ في تفسير القضايا وتحليل المواقف، أو بالدفاع المستميت عن الفكر الذي تؤمن به هذه الفئة أو تلك، علماً أن الحالة

١- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات؛ تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٤٠٣.

الاقتصادية والمستوى المعيشي للأفراد أهم بكثير من شعارات تحاكي الرغبة في السيطرة من خلال الدين، وليس شعارات تلامس الروح الفردية والجماعية ضمن السياق الديني بدلاً من السياق الاجتماعي أو المعيشي، والمستوى الاقتصادي.

لا أحد ينكر حاجة الإنسان العربي إلى المزيد من الحرية والكرامة، وإلى تغيير وضعه الاقتصادي، وإلى حاجته إلى الأمن والاستقرار وغيرها من المطالب، لكن لو نظرنا إلى كل الدول العربية أو غير العربية في الشرق وفي الغرب، فسنجد أن سياساتها ونظمها تختلف عن بعضها البعض، وإن كان الاقتصاد محرك التاريخ، ومغير حياة الشعوب، الأمر الذي جعل بعض الحكومات ترسم لها رؤى وتوجهات مبنية على فلسفة واستراتيجيات وخطط محكومة بالتشريعات والقوانين والأنظمة، لكن الإنسان عادة لا يركن إلى ما هو موجود في المجتمع، وبخاصة فيما يتعلق بالأمن الغذائي والاجتماعي والصحي والمهني والتعليمي وغيرذلك، وهو ما طرأ على العالم العربي مع بداية العقد الثاني من الألفية الثالثة، وبالتحديد في العام ٢٠١١، حينما أشعلها الشاب التونسي محمـد البوعزيزي الذي أحرق نفسه حزناً وكمداً وألماً وغضباً، مترجماً لحالته الاقتصادية والنفسية والاجتماعية، لتستمر حالة التوتر والغليان الشعبي، منطلقة من منطقته المحصورة في قرى ومدن تونس، وليستمر أوارها ممتداً إلى بعض البلاد العربية التي دخلت في منزلق يشوبه عدم الاستقرار الاقتصادي، والاضطراب السياسي، والفوضى في السلوك الاجتماعي، مما أثر بشكل كبير في العلاقات الإنسانية والاجتماعية والمهنية بين أفراد المجتمع الواحد.

ولكن ماذا بعد اشتعال هذه الشرارة التي عصفت بالبلاد العربية، وخلخلت البنى المجتمعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لتفرز النوازع الدينية والطائفية والمذهبية والشخصية والعرقية واللونية والهوية على اختلاف مشاربها وأنواعها، وإن تباينت درجاتها وأثرها من مجتمع لآخر. وقد دخل في هذا كثير من أفراد المجتمع وشرائحه وطبقاته، وإن تعددت أسباب هذا الدخول والانخراط، حيث هناك من كان راغباً في معرفة ما يجري عن قرب، وهناك من كان مقتنعاً بهذا الحراك، وآخر فرض عليه حصار التبعية وأصبح أداة، وهكذا دواليك، بل اتجه العديد إلى الميديا والصحافة الورقية والإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي ليوضح رأيه المتفق أو المختلف أو الذي لايزال آنذاك بين بين، وبهذا دخل في الشبكة المعقدة فعلاً وفكراً وثقافة، بعض من شريحة المثقفين والكتاب والمبدعين، وأصحاب الفكر وحاملي الإيديولوجيات على أكتافهم، والمنادين بها في محافلهم ومنتدياتهم، فزخرت المواقع والقنوات الفضائية بالموضوعات والتحليلات والمداخلات والتعليقات مع أو ضد هذا الحراك، ومع أو ضد الأنظمة السياسية، ووصل الأمر إلى الاتهامات والتوصيفات الخارجة عن المألوف الذوقي، والصيغ الصحفية، والكتابة المؤمنة بالاختلاف.

وضمن هذا وذاك هناك طرف ثالث من شريحة المثقفين، وقفت تتأمل ما يحدث بعدما آمنت بضرورة الابتعاد عن كل هذا، لما فيه من منزلقات خطيرة تأخذ البلاد العربية إلى هاوية لا يعرف قرارها، فهؤلاء كان موقفعم متمثلا في مشاهدة الأحداث، ومتابعتها عن كثب، وفي الوقت نفسه هم مبتعدون عن المشاركة أو الخوض في غمارها، فلم يعلنوا موقفاً، وفضلوا الابتعاد بحسب قناعاتهم، وربما اتخذوا هذا الموقف لاعتقادهم بأن الحراك لا

يتوافق مع أطروحاتهم أو ما يؤمنون به من فكر وأيديولوجيا، أو لأنهم عارفون ومؤمنون بالنتيجة التي ستؤل إليه، وهي الاستحواذ والسيطرة من طرف، وتهميش الأطراف الأخرى، أو لأنهم وصلوا إلى قناعة بأن الآتي ليس بأفضل، وبخاصة أن الشارع العربي قد طغى عليه المد الذي لا يقبل الاختلاف، وقد صدقت رؤاهم فيما بعد كما حدث في مصر التي فرضت عليها الظروف السياسية آنذاك إعادة قيام الحراك مرة أخرى لتتحوّل البلاد من حالة لأخرى خلال سنة ميلادية تقريباً.

أما ما حدث في كل من ليبيا وسوريا والعراق واليمن، فكان شيئاً دامياً، إذ كانت الأحداث فوق التصور، بل تحولت إلى حروب داخلية بين المجتمع الواحد، ونزاعات بين أطراف الوطن الواحد، متحاربة على الكرسي والسلطة والقرار السياسي، وجاءت النتائج صواعق على الشعوب بعد ما اعتلت هذه الأحزاب سدة الحكم لتعلن سياستها ذات الرأي الواحد، والفكر الواحد، والسلوك الواحد، وهكذا برزت هذه المزالق في بعض البلاد العربية ولاتزال إلى يومنا هذا، وكأن الأفق بات مظلماً في حل أي أزمة يرى فيها المجتمع تعطيلاً للبناء والاستمرار في التنمية. وهنا يتأمل المتابع لأحداث العالم العربي، ضعف الانتماء القومي، فلم يعد الشائع هو ذاك الشعار المعني بكل جغرافية الوطن العربي أرضاً ولغة وشعباً وحدوداً وهوية، ومع هذا الضعف برزت عوامل أخرى كبعض الحركات التي تشير في معطياتها إلى أنها صحوة إسلامية، كما كانت من قبل صحوة لدى بعض المسيحيين وأخرى لليهود، وبهذا بدأ العالم العربي يتجرع ويلات هذه الحركات الدينية ذات الملامح المتطرفة التي آمنت بفكر يخالفها الملايين من البشر في العالم كله.

ومع هذا الاضطراب المجتمعي والسياسي والاقتصادي كانت النتيجة دخول العالم العربي في نفق خطير، ليس لأن هؤلاء وقفوا مع أو ضد، أو لأن الوعي بممارسة الديمقراطية لم تكن قد بنيت على قاعدة صلبة، على الرغم من وجود أنظمة كانت تنادي بها، لذلك لم يحدث تغيير في هذه المجتمعات لما هو متوقع، بل ما نراه ونشاهده ونقرأ عنه، كان الأسوأ، حيث التحوّل الذي طرأ، وليس التطور في المجتمع، التحوّل الذي يعني التغيير من حالة إلى حالة، من دون أن تكون الأفضل، وربما يعود كل هذا إلى أن ما حدث بعد فترة وجيزة من هذه الأحداث هو إلغاء الآخر، إذ لم تكن البنية الفكرية المخبوءة في اللاوعي مهيئة بشكل صحيح لقبول الآخر، لذلك برزت على سطح الأحداث العربية جماعات متطرفة عربية وغير عربية، كانت ولاتزال تتعامل بشكل تعتقد معه أنها تمثل توجهاً دينياً محضاً، فعمدت إلى نظم وقوانين خاصة بها تجاه قضايا المجتمع، وتجاه النظم الحاكمة، وتجاه الممتلكات العامة والخاصة، ومحاربة الآخرين المختلفين عنها، وكذلك تجاه الذين لا يؤمنون بفكرهم، مما حدا ببعض الكتّاب والمبدعين إلى الكتابة سرداً وشعراً حول ما يجري في العالم العربي.

إن حياة الشعوب وجغرافيتها المكانية عادة، تسهم بدور كبير في بلورة بعض المفاهيم تجاه الحياة والمجتمع والإنسان في السياق الثقافي كما في السياقات الأخرى، حيث سكان المدن لهم ملامح ثقافية ونظم قد لا تجدها عند سكان الأرياف أو القرى، وسكان الساحل لهم ما لا تجده عند سكان الداخل، وهكذا تتنوع الثقافة بحسب المكان وجغرافيته، والزمان وتحوله، بل حتى المهن لها من النصيب الوفير في ملامح هذه الثقافة أو تلك. وهنا نتساءل أي الملامح التي جمعت ما حدث في تونس

لينتشر في بقية الدول العربية الأخرى، وما الملامح التي أسهمت فيما حدث بليبيا وسوريا والعراق؟

بعد أكثر من ست سنوات خلت من هذه الأحداث نحتاج إلى وقفة تأمل، وإلى كتابات في المجالات المختلفة في بعدين أساسيين، البعد الأول هو العمل على أضفاء البسمة قدر الإمكان محل الدمعة والحزن، وهذا دور الكتابات الإبداعية والأعمال الفنية الدرامية والمسرحية والسينمائية، كما حدث في العالم العربي بعد هزيمة العرب في حرب ١٩٦٧، وكيف عملت المؤسسات الثقافية والفنية على خروج الإنسان العربي المهزوم من بوتقة الحزن والإحباط، وفقدان الأمل والحسرة على ضياع الحلم العربي، إلى بعض من الفرح والسعادة، وفي الوقت ذاته كانت تسلط الضوء على نقد المرحلة بحسب رؤية صاحب العمل، وبرز في هذا الجانب العديد من الأفلام السينمائية والمسرحيات الهادفة، كما نحتاج إلى الدراسات البحثية لقراءة الظاهرة والحالات المتشعبة بشكل تحليلي، على أن تكون هذه الدراسات بعيدة كل البعد عن أي انتماء ديني أو مذهبي أو أيديولوجي أو ميل إلى طرف من طرفي المعادلة (المعارض / السلطة)، حيث باتت العروبة والقومية والنسيج العربي محل تساؤل من قبل الشارع العربي، وموضع سؤال عن مدى الجدوى من الحلم الذي كان طريقنا في الحياة. ولا شك أن مثل هذا الاحباط لا شك يفسد تلك الحقب التاريخية التي عملت فيها الشرائح الوطنية المثقفة، والكتاب والفنانون على بناء جسور من التلاحم والتقارب والتعايش، بل الانتصار. ولكي نعزز الانتماء الوطني والعربي، ونبدد حالة الحزن، المخيمة علينا أن نعمل معاً لمحاربة الفكرة التي بدات تتغلغل في عقول الكثيرين من أن القومية العربية كذبة، ومشروع انهار ولا وجود له.

إن المثقفين حينما قاموا في ستينيات القرن الماضي لترميم ذاكرة الإنسان العربي، والعمل على خروجه من بوتقة الحزن، كانوا يدركون جل الإدراك دورهم التنويري والتعبوي في دراسة حالة المجتمع وفهمه. وهنا لا بد من التساؤل في ما إذا كان لا يزال في عالمنا العربي من ينظّر لتحولات المجتمع وتقلباته وحراكه، ويقدم الرؤى التي تعالجه وتقيه من مخاطرهذا الشرذم؟ هل تحاول المعارضة في العالم العربي الداعية إلى العمل من أجل الإنسان العربي النسج الحقيقي البعيد عن الذاتية والفئوية والحزبية مع السلطات الحاكمة والمسئولة، لبناء مشروعنا العربي؛ لنواجه به التحديات المختلفة التي تقف بالمرصاد تجاه واقعنا ومقدراتنا؟ أنضع ما يفعله الشباب الذين حملوا للتو القلم، ليسجلوا انطباعاتهم المختلفة تجاه ما يحدث محل تقدير ودراسة من قبل العديد من فئات المجتمع؟ هل نترك الشباب الذي بدأ يفقد الطموحات والأحلام والآمال، نهباً لليأس والحسرة وسواها من المشاعر التي تنخرفي ذاته؟

وفي خضم كل هذا، نسأل ما دور الذات العربية في ما تستمع له، وتتحاور فيه؟ ألسنا بحاجة إلى نقل أفكارنا للآخرين؟ والوقوف على الطرائق والأساليب التي نتمكن من خلالها عكس ثقافتنا مؤكدين أن الثقافة العربية قادرة على التفاعل والتعايش والتواصل مع أية حضارة أو ثقافة، وبوصفها ثقافة متميزة من ثقافة الغرب الذي لا يرى إلا ما يريده هو فعلاً، ويرغب فيه، وهو ما يجعل العقل الغربي يقوم على تفوقه كعرق وكثقافة وكحضارة[1]. من هنا لابد أن تكون كتاباتنا تأكيداً على المعايشة مع

١- انظر: عيسى عودة برهومة، تمثلات اللغة في الخطاب السياسي، عالم المعرفة ٣٦، الكويت، ٢٠٠٧، ص١٥١.

كل الثقافات الأخرى في المجتمع الإنساني، والتحاور معها بكل أريحية وشفافية، وتوظيف الشبكة العنكبوتية توظيفاً يحقق المزيد من التنوع الثقافي والتجانس بين البشر في المجتمعات المختلفة والمتعددة، وفي الوقت نفسه، علينا أن نلزم أنفسنا بالأخذ في كتابة الأعمال الإبداعية والنقدية والدراسات المختلفة، الدقة والنهج الذي يضيء الحياة، وليس النهج الذي يزيد من المحنة واتساع الفجوة بين العرب والآخر.

وعلى الرغم من الدعوات والنظريات القائلة بصدام الحضارات والثقافات، وأنه لا يمكن أن نجد تواصلاً فيما بين هذه الحضارات أو هذه الثقافات، بحكم الاختلاف في التكوين والتاريخ والتطلعات، وبحكم التباين في الإمكانات والتحديات وغيرها، وأن العولمة هي التي ينبغي أن تتسيد وتكون صاحبة السطوة في العالم، على كل مقدرات الإنسان والمكان والزمان، بدءاً بالاقتصاد وانتهاءً بالعلاقات الاجتماعية التي تحجمت في مظاهر تقوقع الإنسان حول الميديا ووسائل التواصل الاجتماعي الافتراضي، فإن هناك من ينادي بحوار الحضارات والتعايش مع الثقافات، ولنا في تاريخنا في شواهد دالة على التفاعل والمثاقفة بين الحضارة العربية والحضارات الأخرى كما أسلفنا. ففي ضوء هذا التعايش والتواصل استطاعت الحضارة العربية أن تكون بارزة كعلامة فارقة بين الحضارات الأخرى، إبان الخلافة العباسية، وانتشار العلوم والفلسفة والتصوف وعلوم الرياضيات والكيمياء والأدب شعراً ونثراً، وهذا يعني أنه كلما كانت حضارة الأمة قوية استطاعت أن تبسط ثقافتها جغرافياً عبر الزمان والمكان.

إن المتابع الحصيف لا يمكن له أن يتغافل عما للشعوب من ثقافات متنوعة ومتعددة، كما لا يمكن للتاريخ أن يتجاهله، فهذا جزء من هويتها التي تسعى من خلالها إلى الحوار مع الآخر، وهذا ما يحاول الكثير القيام به، من خلال الفنون والآداب والعلوم الإنسانية المختلفة، حيث «الالتقاء الثقافي للبشرية والقبول المتزايد للقيم، والعقائد، والاتجاهات، والممارسات، والمؤسسات المشتركة للشعوب في جميع أنحاء العالم»[1]. بل لابد من التفكير ملياً في كيفية تسويق الثقافة. ففي الوقت الذي نطالب التجار والاقتصاديين تسويق منتوجاتنا من السلع الغذائية والكمالية والاستهلاكية، فلماذا لا نسوق منتوجنا الإنساني المنبثق من المنجز الثقافي والأدبي؟ أليس هناك الآن ما نسميه بالثقافة السياحية؟ وما دامت الثقافة منظومة رمزية، تعبر عنها الأفكار والقيم التي هي عناصر مشتركة بين جميع الشعوب من دون استثناء، فلا ينبغي أن توضع حواجز الأعراق أو الأديان أو الألوان أو المناطقية أو الجنسانية أو اللغات أو أي شيء آخر تجاه الثقافة، لأن الثقافة هي نظام إنساني وكوني، حيث «الهوية الثقافية هي أكثر الأشياء التي لها معنى عن أغلب البشر، وإن الشعوب تكتشف هويات جديدة لكنها غالباً ما تكون قديمة...»[2]. وهذا يعني أن العلوم الإنسانية عامة، والأدبية بخاصة، قادرة على فعل هذا الدور، كالشعر المسرح والسينما والرواية والقصة والحكاية والدراما والفن التشكيلي والفوتوغرافي، والدراسات الاجتماعية والانثربولوجية وغيرها.

١- صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، تر: مالك أبو شعيرة، ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط١، ١٩٩٩، ص١٢٧.

٢- صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، تر: مالك أبو شعيرة، ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط١، ١٩٩٩، ص٧٠.

إن طبيعة المجتمعات الغربية وأسبقية التطور الذي طرأ عليها في مسيرتها التاريخية جعل الأنا العربية تعيش المفارقة الثقافية والاجتماعية تجاه الآخر، فالرجل العربي صدم حينما حصل على فرصة السفر للدراسة في المجتمع الغربي، ودهش من ممارسات وسلوكيات كانت تمارس في الغرب، يؤكد عليها ديننا الحنيف، وقد بيّن ذلك رفاعة رافع الطهطاوي حينما ذهب إلى فرنسا فقال: وجدت إسلاماً من دون مسلمين، وهنا في مصر (والمقصود العالم العربي والإسلامي)، وجدت المسلمين ولم أجد الإسلام، مما يعني وعي الفرد بمسؤوليته الاجتماعية وفق قواعد التعايش الاجتماعي والروحي وضمان حقوقه. وهو ما لا يكاد يراه الفرد العربي في بلاده، على الرغم من التشريعات والنظم والقوانين الإسلامية الداعية لذلك. وهنا نجد أنفسنا أمام أسئلة تتصل بما نمارسه في حياتنا وتعاملاتنا اليومية التي تقترب في أشكالها من الكذب حيناً والنفاق حيناً آخر، والطعن في الآخرين حيناً ثالثاً، والمراوغة أحياناً.

وفي الوقت نفسه فإن هذا لا يعني أن الغرب منزه من هذه الممارسات، إلا أننا لابد من أن نطرح على أنفسنا هذه الأسئلة لنعرف موقعنا أمام الآخر، فهل - نحن العرب- مشغولون بالقراءة؟ وهل الاطلاع عادة لدينا أم هو فعل تسلية؟ هل نحاول جعل القراءة سبيل وعينا تجاه مجتمعنا ومجتمعات الآخرين؟ هل نشجع على الكتابة؟ هل نحفز الكاتب وندعمه؟ هل نقف مع الفنان صاحب الموقف الإنساني ونعاضده ليستمر في طريق عمله الفني، أياً كان نوعه؟ هل تقوم المؤسسات الحكومية والأهلية ذات الشأن الثقافي بدورها الفعلي تجاه المبدع والمجتمع؟ أين دور الترجمة في نشر ثقافتنا العربية؟ أين دور المراكز الثقافية والملحقيات في دول العالم، وما تقوم به من عمل

يسهم في تقديم الصورة المثلى لمشهدنا الثقافي والحضاري العربيين؟ وكيف تبنى تكشف الفوارق والتباعد بين التشريعات الإسلامية والجماعات المتطرفة، وغيرها من الأسئلة التي باتت ملحة في يومنا هذا من أجل تصحيح ما أخذ عنا من نظرة تسيء لنا جميعاً نحن العرب والمسلمين.

المثقف وأفق الانعتاق:

لا ريب عندي في أن الكتاب العرب لديهم الاستعداد لحل أي تباين في نسج العلاقات الثقافية بيننا كعرب وبين الآخر، فحين «نرتقي بإنسانية الإنسان ينبغي أن نتبنى قيماً حضارية أنجزتها الأمم جميعاً مما يؤسس لمد جسور التفاهم بين البشر بعيداً عن الهويات القاتلة»[1]، نحن بحاجة إلى معرفة طبيعة التحولات الفكرية التي أسهمت في هذا الحراك من قبل الشرائح المثقفة، بحاجة إلى المزج بين الواقع المعيش والحقيقة الماثلة أمامنا، بحاجة إلى تبرير هذه الكتابات التي تقف مع أو ضد، تبريراً منطقياً أو على الأقل موضوعياً، نحن بحاجة إلى قراءة وعي الإنسان العربي بعد كل ما جرى على العالم العربي وأضعف بناه المختلفة، وخلخل النسيج الاجتماعي، وأثر ذلك في المسيرة الثقافية والنهضوية التي كان المثقفون يحلمون بها.

وإذا كان الاتصال الثقافي في القديم تشكل وتمظهر بعد الصراعات، فاليوم ينبغي أن يقوم على القواسم المشتركة، والصلات المتقاربة، والمصالح الثقافية المتجانسة، لا على التعنت والتطرف والمناداة ببعض الأفكار والمفاهيم والقيم التي ترضي طرفاً دون آخر. ولا شك أن هناك طموحات

١- ماجدة حمود، إشكالية الأنا ولآخر - نماذج روائية عربية، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، الكويت، عالم المعرفة - ٣٩٨، ط١، مارس ٢٠١٣، ص٢٣.

كثيرة تختلج في نفس كل مهتم بهذه الأرض العربية، ومن يشتغل بالثقافة تحديداً. لذلك ينبغي ألا نجعل من هذا التنوع الثقافي في المجتمعات العربية بؤرة للمشاحنات المذهبية، والخلافات العقائدية، والتباينات الطائفية، والإزدراءات العرقية، أو اللونية، والتقليل من الأقليات، وألا نعيش في بوتقة الانغلاق الجغرافي أو الثقافي، أو الوقوف على تلك الدمن والأطلال التي عفى عليها الزمن وباتت مدفونة في الذاكرة الثقافية العربية والاجتماعية.

نريد لثقافتنا المستقبلية أن تكون قائمة ومنتشرة وحاضرة بالقوة التي كانت عليها في السابق، وأن تقاوم التحديات المختلفة التي تعيشها الأمة العربية والثقافة معاً، في ضوء التغيرات الحاصلة للعالم الديناميكي، حيث تحاول الثقافة المهيمنة السعي بقوة والسيطرة على مقدرات الشعوب ذات الثقافة الضعيفة، ليس في بنيتها بقدر ما فيه تعاطيها مع العالم، وعلى الرغم من كل هذا فلابد لكل ثقافة كانت، مهيمنة أو مهيمن عليها، أن تعبر عن نفسها وحاجاتها وتطلعاتها في سياق خصائصها ومميزاتها وحقها في الوجود، فحين تدافع الثقافة أياً كانت عن وجودها بالطرق السليمة والتواصل الحضاري، فإن هذا يعكس بلا شك طبيعة من يتمثل هذه الثقافة.

من هنا فإن علينا أن نعمل معاً، على بناء جسور ثقافية متينة، بين ما لدينا في المنطقة العربية، من تراث إنساني، مع كل الثقافات الأخرى شرقاً وغرباً، جنوباً وشمالاً، من أجل الوقوف على ما نحن فيه من جهة، والعمل على تغيير النظرة السلبية من قبل الآخر، تجاه الفرد العربي من جهة أخرى، سواء في تراثه المادي أو المعنوي، أو في ثقافته المختلفة، أو في مدى قبول الآخر به،

ليكون فرداً مقبولاً في المجتمعات الأخرى، وبخاصة إذا رغبنا في تقدم مجتمعاتنا وتطويرها من خلال المعرفة والصناعة والعمل الاجتماعي وتحمل المسئوليات الفردية والجماعية، والعمل على نشر مبادئ التسامح ونبذ الطائفية والتفاخر أو التنابز بالأعراق والأنساب، وهذا يعني أننا بحاجة إلى كتابات تنظر إلى الواقع المعيش، بوصفه عتبة ترتبط بالقيم الإنسانية الحية والمشتركة مع العتبات الإنسانية الأخرى، بغية تجديد الخطاب الثقافي الذي نحمل عبئه على أكتافنا، ونسعى إلى تجديد الأطر الثقافية التي تحدد مساراتنا في الحياة، على أن نعمل على تحرير فكرنا من التقليدية والاتباع.

المراجع:

١ - القرآن الكريم: الحجرات، آية:.١٣

٢ - أدونيس، مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، ط٤، .١٩٨٣

٣- آدم كوبر، الثقافة والتفسير الإنثربولوجي، تر: تراجي فتحي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة - ٣٤٩، ط١، مارس ٢٠٠٨.

٤ - بيار ماشيري، بم يفكر الأدب - تطبيقات في الفلسفة الأدبية، نر: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

٥ - جابر عصفور، نحو ثقافة معاصرة، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨.

٦- جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، .٢٠٠٨

٧- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

٨- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية؛ تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، .٢٠٠٧

٩- سهيل عروسي، حوار الحضارات بين الواقع والطموح، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠١.
١٠- صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، تر: مالك أبو شعيرة، ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط١، ١٩٩٩.
١١- ماجدة حمود، إشكالية الأنا ولآخر - نماذج روائية عربية، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، الكويت، عالم المعرفة - ٣٩٨، ط١، مارس ٢٠١٣.
١٢- مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٤.
١٣- مجموعة من الكتاب، أصوات بديلة - المرأة والعرق والوطن في العالم الثالث، تقديم هدى الصدة، تر: هالة كمال، (معارضة الثقافات: «التغريب» احترام الثقافات ونسويات العالم الثالث لأوما نارايان)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، المشروع القومي للترجمة - ٥٠٢، ط١، ٢٠٠٢.
١٤- محمد منذور، النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، لا طبع، لا نشر.
١٥- محمود الربيعي، في نقد الشعر، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٤، ١٩٧٧.
١٦- مركز أنباء الأمم المتحدة.
١٧- معجم الصحاح، مادة ث ق ف.
١٨- معجم المنجد، مادة ث ق ف.
١٩- موقع شبكة الألوكة للدكتور خالد الجريسي والدكتور سعد الحميد.
٢٠- موقع معابر.

الشرق والغرب في الثقافة العربية؛ الرّواية ومشروع المثقف

د. مبروك دريدي*

ملخص:

يعد الأدب عموما ظاهرة ثقافية تحدث في سياق حيّ؛ تحكمه موجّهات فكرية ثقافية، وظروف تاريخية مركبة بين حدود عدّة؛ سياسية واجتماعية وعلمية وأخلاقية وغيرها، ولذلك تكون قراءة النّص الأدبي واستفهام مضمونه الدّلالي عبور فيه ومن خلاله إلى ما تنتجه الثقافة وما تحدّه.

في حدود هذا الفهم للأدب ونصّه، تحاول هذه الورقة سؤال جدلية الثقافة وحضورها في النّص الروائي العربي، وسلطتها في إنتاج مقولاته، وهو ما يعني سؤال المفكّر بالرواية كاتبا وقارئا عن ثقافته الموّجه لخطابه، ممّا يحمل النظر إلى الرّواية والفاعل بها بثا وتلقيا، على أنّها حدث تواصلي تداولي متكلم بالنّص الحامل لشحنته الثقافية والمروّج لها.

يستفهم الإشكال المطروح في هذه القضية أطراف النّصية الثلاثة في مشروع المثقف العربي، الموجود في الحضور الحيّ للرواية العربية، فالثقافة نصّ مبني من جملة النظام المشيّد في الحياة الفكرية، والرّواية نوع أدبي طارىء في الأدب العربي يرهّن إرغامات الإيمان الثقافي لمنتج الرّواية، والموقف المنتج في سياق تداول النّص الروائي نصّ كذلك ما دام يدّل بعلامات العمل والإنجاز على انسجام التراتب المثلث: ثقافة– نصّ–

* كلية الآداب واللّغات؛ جامعة محمد لمين دبّاغين. سطيف٢. الجزائر.

موقف. وقد لاحظت هذه القراءة حجم الجدل في تنازع الشرق الموصوف بالتراث للثقافة العربية، والغرب الطامح إلى التجاوز والقطيعة معه، وقد سجّلت الرّواية العربية هذا الجدل وعبّرت عنه، وتراوحت نصوصها في مدى تراكمها التاريخي عن هذا الجدل، والذّي زاد حدّة في الفترة الأخيرة.

من المؤكد أنّ جدل الشرق التراثي في الثقافة العربية والغرب الحداثي، فعل فكري ثقافي كان محلّه تفكير المثقف العربي ضمن ديناميته العقلية، وكان نصّ الرّواية مساحة لتمظهره، وميدانا لتجاذبات أفكاره. فكيف يمكن فهم ذلك في محاولة فهم ونقد مشروع المثقف العربي بعدّه ذاتا حاملة للهمّ الثقافي ونواة الإرادة في فعله ونتائجه.

تأطير:

يتطلب فهم الثقافة العربية استفهامها في البعد التاريخي، وذلك في سؤال التراث والتراكم المتصّل لعناصرها، وكذلك استفهامها في البعد الموضوعي؛ عبر سؤال يفاعل بين أصولها والمؤثرات الحضارية ذات الفعل في توجيهها والحضور الحيّ في منجزها، وهو ما يعدّ مسلمة في أية ثقافة إنسانية؛ وهي حقيقة المفهوم المركب بين أصول تستمر بجوهرها وتطوّر يحصل في التقاء الأصول التراثية بمؤثرات ذات كفاءة في الإضافة، وهو الجدل الذّي يمثّل حركية نمو وتطور في التشيّيد الإنساني لموضوعة الحياة الثقافية ومنجزاتها.

حدث في الثقافة العربية تداخل جدلي على مدى الوجود العمراني للعرب؛ فقد كان الوجود الحضاري والاجتماعي للذات العربية في موقعه المتوسط زمنا ومكانا محفلا لتلاقي عديد العناصر الثقافية ذات الكفاءة في

الانتقال، فكان للثقافة العربية أن استوعبت، وفق آلياتها المركبة وإمكانات العمران البشري، مواد ثقافية وافدة إمّا استجلابا وإمّا تلقيا استقباليا، وكان من المهم إدراك القوّة التداولية لهذا الجدل كي لا تفسد الدينامية الحيّة للاجتماع الثقافي العربي، وكي لا تنكمش إلى حدّ العقم في تزويد المجتمع العربي بطرائق الحياة وابتكار أساليبها المتجددة في سياق استمرارية واعية.

لقد ثبت من التاريخ الطويل للثقافة العربية كفاءتان لها؛ هما: كفاءة الاستقبال؛ وذلك حين انفتحت طاقة الاستيعاب وأعطت مساحات كافية لتوطين مواد من ثقافات أخرى، وكفاءة القراءة بما هي فعل للتركيب يلعب دورا مهمّا في تواصل ينجز الفهم الشارط لديمومة التبادل/ التفاعل مع الثقافات المجاورة. وقد كان لهذه القدرة والكفاءة التواصلية فاعلية تشكيل وبناء الذات العربية بازدواجها بين الجوهر الذاتي في الأصول وبين إدراك بضرورة انسجام الوافد من الثقافات الأخرى مع هذه الأصول، وهو ما يعزى إليه اتسّاع الذات العربية إلى حدود استغرقت كثير الثقافات المشمولة بالحيّز الحضاري والعمراني للإطار الإسلامي، فصارت الذّات الثقافية العربية غير أحادية الثقافة، ولكن، وفي الوقت نفسه، على صورة من الانسجام الواعي جعلها تعمل على استمراره وتنميته في سياق تركيبي بنيوي.

من هذا المنطلق والمفهوم المؤكد بالواقعة التاريخية، يسقط كل وصف للثقافة العربية بالنّقاء والصفاء، بل هو وصف فاسد في حقّ أيّة ثقافة كانت، وبهذا لن يمثّل البحث في الثقافة العربية بحثا عن تفرّد واستقلال مغلق للوجود العربي تاريخيا وعمرانيا، وإنّما سيكون تدليل الحضور والتحوّل هو سؤال الأصول والانتشار في شأن مواد الثقافة العربية وفاعليتها الحضارية، وإنّه لسؤال عميق ومتشعب يتفرع إلى جزئيات كثيرة،

وحسبنا منه الإجمال في القول بأنّ الثقافة العربية بكلّ موادها: العلمية والمعرفية والفولكلورية والاجتماعية واللّسانية والفكرية، يمكن تميّيزها بمرحلة الإسلام منذ البعثة، بأنّها مرحلة بناء وتشكيل وصياغة، وهو ما يعنيه القول بأنّ الإسلام مثّل حدودا وأطرا وأقام معالم لتشيّيد ثقافي اقتضته الذات المنبعثة في سياق جديد، ويعني ذلك ضرورة أنّ ما يسبق هذه المرحلة - مرحلة الإسلام في الثقافة العربية- يمثّل مراحل وجود كامن في المحلية الاجتماعية دون الحضارية، فالثقافة العربية في مرحلة ما قبل الإسلام لم تكن موجودة في صيغة حضارية فاعلة في البناء والتوسع، بل كانت مكتفية بتنظيم الحياة الاجتماعية في صورها الوظيفية البسيطة ذات الهدف النفعي، ولذلك لم تنجز هذه الثقافة إيديولوجيا سياسية للدولة، ولم تشيّد مؤسسات للعلم والمعرفة بما هما بحث في صيرورة الممكن التطوري للثقافة، وهو ما يشهد عليه الدّليل التاريخي في ارتباطات قهرية، حيث نجد امتداد الدولة الفارسية في مملكة الحيرة امتدادا مهيمنا سلطويا يحتوي على خضوع قهري، وكذلك الشأن في مملكة الغساسنة؛ التي كانت صورة مشمولة بحضارة روما موجودة وجودا تابعا خاضعا لها.

مثّل الإسلام - من الناحية الثقافية- مرحلة طارئة في سيرورة الثقافة العربية، واستطاع تفعيل الكفاءة القرائية للذات العربية الثقافية، وهو الحدّ الذّي ابتدأ معه تشيّيد الثقافة العربية إسلاميا، وكان استغلال الموجود التراثي عمليا ذا دور وظيفي رفد طاقات الفعل والتجدّد الذي صارت إليه الذات العربية في صيغتها الإسلامية، فكان أن توطّن الفاعل الثقافي المتعدد من فارسي وحبشي ورومي وعراقي قديم وحتّى الهندي والإفريقي، فصارت هذه المواد الثقافية دلاليا إسلامية وصارت الذات إلى حالة من

توسعها الشامل المركب، وقد حقّق تداولية هذا الوضع الجديد الإنجاز العمراني للحضارة، ومعه صارت الأصول إلى حالة من الإغفال بما جعل الثقافة المركبة إسلاميا تبدو على غير صلة بروافدها، وهو ما يبرّره تغلب الجانب الفعلي على الجانب التنظيري، وهو وضع يكون قد نشأ عن اتجاه غلب فيه سؤال الوظيفة سؤال الأصول.

يعدّ الذكاء الحضاري للإسلام في تشكيله لثقافة مشيّدة ومركبة، فعلا فارقا في التاريخ البشري للعمران، وذلك بالنظر إلى نتائج هذا الفعل حضاريا؛ حيث صارت الذات الإسلامية واحدة متعددة، وصار واقعها السياسي إمبراطوريا في شكل دولة كانت الأضخم في التاريخ البشري، وقد هيّأ ذلك للثقافة العربية وضعا مركزيا جعلها تفيد من جميع القوى التداولية للثقافات الأخرى، فكانت تتلقى المواد الثقافية الوافدة وتعيد تشكيلها ضمن أطر ناظمة (العقائد) بما يؤهلها للاندماج في صيغ الفعل الاجتماعي الوظيفي، كما يجب إدراك المركزية اللّسانية في هذا، حيث كانت اللّغة العربية هي الوجود النصّي للثقافة الإسلامية وهو ما جعل التلقي والتواصل الثقافي ذا بؤرة محكومة بالجهاز السميائي للتدلال العربي.

حين كفّ هذا الفعل وصار إلى عطالة سبّبتها الذات في مرحلة الضعف الحضاري للثقافة الإسلامية، حلّ محلّه فعل مناقض في الاتجاه والهدف، ذلك هو الفعل التفكيكي الذّي محوره ردّ كلّ ثقافة إلى حيّزها وفصل الذات عن كينونتها الكبرى (الإسلامية)، وإعادة إنتاج المحلي والإقليمي عبر العرق والطائفة والفئة والقبيلة والجهة، وذلك طبعا بوضع غلب فيه سؤال الأصول سؤال الوظيفة، وبذلك استجد وضع إيديولوجي هش للعصبية السياسية، ودخلت الذات الإسلامية بذلك مرحلة تقسيم وتنازع ابتعدت

فيها عن مرحلة الوحدة والتركيب، واشتغلت في اتجاه التفكيك وبناء الكيان الفردي، ونشط ذلك إلى حد الدعوة إلى النقاء الثقافي، وفي الأثناء شهد التاريخ الثقافي العمراني للبشرية صعودا حضاريا من أوروبا ابتدأ مشروعا حضاريا من حيث انتهى وضع الحضارة الإسلامية، فمنذ القرن الخامس عشر للميلاد بدأ الأوروبيون عملية نقل واعية للتراث الثقافي والمنجز الحضاري الإسلامي العربي، ضمن معالم الهدف المنشود في البناء والتفوق.

يفتح هذا الموجز التاريخي السؤال في العمران الحضاري العربي، والتجلي الاجتماعي والسياسي له، وهو سؤال يأتي على صيغة التحقق عبر الذات بعدّها الحامل والفاعل الثقافي، لأنّ هذا الحامل والفاعل هو صاحب القوّة ومالك الإرادة والكفاءة في ربط المنطلقات بالأهداف ورسم حدود المشروع ضمن مشروعية ممكنة، وهو الفهم الذّي يحمل السؤال في المثقف من حيث هو ذات للفعل بحيازة الدور والوظيفة، على إدراك بمركزية الذات المثقفة ومحوريتها في بناء وتنظيم جهاز صناعي لإنتاج الثقافة وتدويرها في العمل الحضاري للفرد والمجتمع، وهو ما يعني انتهاء اختراع نمط للحياة الاجتماعية ذات فعالية في استمرار الوجود الحضاري المركب للذات ومؤسساتها، وتحقيق برامج الفعل الإرادي للتدلال الاجتماعي في بعدها الوصفي للمشكلات المدركة، والبعد الصياني في برامج الحلول وقوّة الاقتراحات الناجمة عن التفكير بوسائط الذات الموجودة ثقافيا.

يوجد المثقف العربي المعاصر وجودا متصّلا بتراثه المتراكم في سجّل الذاكرة الحضارية للقوّة والضعف، فهو بين تمجيد عاطفي للتفوق التاريخي، وخيبات عقلية/عقلانية ناجمة عن حالات الفقد التي حطّمت الانتشاء بالتفوق الحضاري، وآلت بالوضع النقدي للثقافة العربية إلى حال

من الجدل التأسيسي؛ فيما صار يمثّله النزاع القائم في مسألة التأصيل وآفاق الفعل الواصف والصياني للحال الحضارية، ومعلوم في هذه القضية واقع الاختلافات والخلافات الحادّة بين وصف تثبيطي يمحو الأصول ويجرّم سؤالها، بل يدعو إلى نسيانها نسيانا إراديا. وبين أصولية لا تعترف بالراهن الثقافي والواقعة الحضارية الحديثة والحداثية، وهي أصولية تدعو إلى محو الوعي بالتراجع، وتجرّد القضية من البعد التاريخي، فيرى دعاتها بناء على ذلك أنّ أصول الثقافة والحضارة الإسلامية ذات صفة فوق زمنية، وكينونة سماوية عصية على التأرضن.

المثقف العربي في الفكر والنّص:

لا تمثّل الوضعية الوصفية للثقافة العربية في محضنها الإسلامي إضافة ذات قيمة، مالم تتجاوز السردية التصويرية إلى القراءة النقدية، سواء في سؤال الأسس أو في سؤال الوظيفة والتداول، وذلك بسبب ما آل إليه التوصيف من إفراط في التنظير على مدى زمني معتبر، فلم يكن بذلك منهجا لاقتراح الحلول بقدر ما كان حالة بلاغية إطنابية اشتغلت بتكرار وترسيخ مختزل التقاطب بين الأصولية التراثية للثقافة العربية وضدّها الغربي العلماني المؤسس على العداء والقطيعة معها، وهو ما جعل التوصيف في كلّ مرّة يتلون باختلاف منهجي بمضمون واحد رسّخ هدف تقسيم الذات العربية، وإبعاد ممكنات التجاوز إلى حالات غير خصومية في مسألة إعادة المثقف العربي إلى حالات الفعل النقدي، وكان من معضلات هذا الوضع الجدلي استهلاكه للوقت والتجربة وصرف كفاءة الذات العربية المثقفة خارج الهدف المعرفي والإنتاجي، وصار وضع الذات محكوما بانتماء

شارط لفعلها يحركّه الصراع، فلا يملك المثقف العربي موقعه الفاعل إلّا في إنتاج انتمائه مع أو ضدّ، وهو الفضاء الموصوف في المجتمع العربي لوجود الذات المثقفة بصفة القهري الذّي يحدّد انتماء الذات بشكل إيديولوجي يعمل على تأجيل المعمار الثقافي المأمول بإمكانات التوافق والفعل المشترك، وهو فضاء يستمر بازدواج الفعل بين قطبيه؛ فالأصولية تضمن بقاءها بالعداء المستمر لدعاة التغريب، وكذلك التغريبيون لا يمكنهم التدفق في إيديولوجيا البقاء إلّا بحالة العداء مع التراثية والأصولية الثقافية.

هذا الواقع يتباين بين الجمهور والنخب، حيث يستغرق الجمهور؛ والذّي هو كتلة العامّة من النّاس في مفاهيم مكرورة يومية، فالفعل الفكري الجدلي ليس من طبيعة الحياة في معنى ضرورتها وشروطها، بالإضافة إلى أنّ هذا الجمهور اطمأنّ إلى توكيل فكري ثقافي حققته علاقته العضوية بالمؤسسة، فالتعليم والوعض والتوعية مهمّات مسندة إلى مؤسسات اجتماعية تنتهي في السلسلة إلى وصاية سياسية قبلها الجمهور بدلالة انخراطه فيها والتواصل معها، وهو ما يعنيه مركب السلطة ومواطنيها، وهي في العموم بنية فكرية ليس لها نصّ سوى آلية الضّبط القانوني الموجود في صيغة سجّل وميثاق للعلاقة ونتائجها، وهو واقع منطلقه الحفاظ على رتابة المعيشي وصيانة انحرافات ممكنة في أثناء حركته، وبذلك فهو «لا نصّ» بالمفهوم الثقافي، إذ هو فكر صارم لتواضعات قيدية مسمّاة في متعاليات الوطن - الدولة - الأمن - التاريخ - القانون... وفي الجهة الأخرى يتميّز من عموم الجمهور نخب لا ترى في الفكر سوى مرجعيات يستطيع الفعل الثقافي العقلي تعديلها وتحويلها باستخدام النّص في الحدثية التواصلية.

ولعلّ الجدل بين الفكر وبنيته الثابتة والنّص وممكنات التحويل، كان جوهر الإشكال في الثقافة العربية منذ القديم وما يزال، والشاهد فيه اختلاف التأريخ للثقافة العربية وفعلها الحضاري، فمثلا يرى بعض المفكرين أنّه لا فكر خارج النّص الموجود تدوينا، ويخالفهم آخرون بأنّ النّص لا يمكن الاستدلال عليه فقط بصورته المدوّنة، ولنا في هذا مختزل بعرض الخلاف الحادّ بين محمد عابد الجابري وجورج الطرابيشي في المساجلة النقدية التّي كانت بين عملين كبيرين لهما. ففي حين يرى محمد عابد الجابري في كتابه «نقد العقل العربي» أنّ التأريخ للعقل العربي ومنتجه الحضاري يجب أن يبدأ من زمنية تكوّنه وصياغته؛ وهي المدى من منتصف القرن الثاني للهجرة إلى منتصف القرن الثالث للهجرة، ويعترض طرابيشي على هذا التحديد ويقول بأنّ ما سمّاه الجابري «عصر تدوين» ليس إلاّ «عصر تكوين» للعقل العربي لا يفضل ما قبله وما بعده من فترات مهمّة وضرورية[1]، فليست هذه الفترة من الزمن هي قلب الحضارة، ولا يردّ إليها فضل في استفهام زمنية العقل العربي بما يجعل كلّ أزمنته الأخرى لا تفهم ولا تدرك إلاّ بالعودة إلى قرن التدوين، ولعلّ طرابيشي على حق في هذا الاعتراض لأنّ التدوين ليس هو إنتاج النّص وإنّما هو استبقاؤه، فالنصوص المتراكمة في التداول داخل ذاكرة الثقافة العربية سابقة لهذا العصر ولهذه الزمانية، ولكن في المقابل يجب استغلال هذه الميزة المفردة لعصر «التدوين» باستفهام الفعل الحضاري.

يدلّ التدوين، من حيث هو تسجيل واستبقاء للنّص، على أمر مهمّ أدركته الثقافة العربية في صيرورتها الحضارية، ذلك هو البعد التراثي

١- جورج طرابيشي، نقد العقل؛ إشكاليات العقل العربي،ط١، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨، ينظر ص: ٩- ١٤.

التراكمي للتطور والنمو، وتدفق الفعل في اتّجاه التجاوز بعد إدراك المعهود واستنفاده، فالوجود الثقافي هو وجود عقلي زمني تاريخي غير متعال بمعنى البقاء الدائم في الذات والصّفة، وما النّص بذلك سوى وعي راهن في لحظة تلقٍ لحدثية في الوجود الاجتماعي، تصبح قابلة للقراءات المختلفة في لحظات أخرى. وبهذا يغدو التدوين محورا حضاريا لانتظام الزمنية الثقافية للذات العربية، فلحظة جمع النص تحيط لحظاته التاريخية تداوليا، ويكون الإنتاج النصي منطلقا من لحظة راهنة تستثير لحظة انقضت مع المتكلّم بالنّص فيما مضى على زمن تدوينه، والأمر نفسه لما يكون للنصوص من تأثير على زمنية الثقافة في عصورها اللاحقة، ويعني هذا التواصل أفضلية لزمن التدوين على زمن ماضٍ تراثي، وزمن قادم استشرافي.

من فاعلية التدوين كذلك صيرورة النّص العربي والعلاقة الجديدة مع المثقف الفاعل إنتاجا وقراءة، فلم يعد ضمن ممكنات الكتابة الفضاء التداولي ضيّقا كما كان في التواصل الشفاهي المحدود بمسافة الفم والأذن، وصار التخزين التسجيلي ذا فضاء أوسع وإمكانات تواصلية ممتدة في الزمن والمكان، وأصبح عمدة الوجود الثقافي الحضاري للذات هو حدثها التواصلي الأبرز والأساسي؛ والذّي هو النّص[1]، فصارت الثقافة هي النّص جوهرا وحدثا؛ فهو مساحة التفكير والفهم -بتعبير علي حرب-، إذ تؤدي النصيّة عبر حدثية الفعل النّصي ترهين الواقعة الثقافية الموجودة في صيغ عملية إنجازية، فما من مادة ثقافية إلّا ويحوّلها التدوين والتسجيل من

---

١ - تؤكد الدّراسات اللّسانية والنقدية الادبية الحديث على أنّ النّص إنّما هو «حدث تواصلي»، ينظر د حلمي بدير، دراسات في اللّسانيات التطبيقية.

نصّيتها في الممارسة إلى نصّية كتابية بإرادة الاستبقاء، فصارت الذات بذلك مثقفا موجودا بالنصّ ومفكرا به في زمانية واعية.

لعبت النصّية الثقافية دورا تشيّيديا وصيانيا لسلبيات الجدل بين الجمهور والنخب، وانتهى مفهوم الثقافة في النّص إلى عصر الحداثة؛ الذي هو عصر النّصية بامتياز وقوّة، فما ليس نصّا بالقصد والإرادة الفكرية لا يدخل في اعتبار المعقولية الحداثية، وهو ما حدّد وظيفة الوعي بقصره على أداء وظائفه الاجتماعية والسلوكية بمسؤولية الفهم والتواصل، وهو ما جعل النصيّة تنتظم في محورية تمثيل السياق بما هو نصّ محيط شارط للمكتوب لغة Représentation، فالنص يستغرق سياقه contex؛ وفي مدى استعمال النّص تتعدد قراءاته في التلقي بما يؤول به إلى نصوص مختلفة السياقات متداخلتها Intertextuality، ويعني ذلك بالضرورة تراسلا بين السياقات عبر النّص بازدواجه بين فعل إنتاجه وفعل تلقيه؛ فيصير سياق الإنتاج معادا في سياقات طارئة Recontextualization، وقد فتح هذا العهد الحداثي في الحضارة الإنسانية مفاهيم جديدة لمقاربة الذات وفعلها الثقافي، حيث «أتاحت هذه المفاهيم عن النّص والنّصية للمنظرين الثقافيّين أن يتحدّوا الانفصال المزعوم للعالم المادي غير اللّغوي، المتاح تجريبيا عن تمثيلاته في النّصوص اللّغوية وغير اللّغوية (الصورية مثلا). وقد وفّرت المفاهيم حججا قويّة لفهم النصوص بوصفها أشكال تمثيل ذات بناء فعّال حقا لا يقتصر دورها على عكس الواقع وتصويره»[1].

١- طوني بينيت، لورنس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ٢٠١٠، ص: ٦٩٠، ٦٩١.

لا يخرج المثقف العربي عن اعتباره ذاتا صقلها النّص، فمرحلة الإسلام؛ وهي التسمية الحضارية للثقافة العربية، بنيت أساسا على النّص القرآني والذّي ألحق به نص الحديث، ومن بعد ألحقت بهذه البؤرة كلّ النصوص، شرحا وتفسيرا وتعقيبا واجتهاد وتأويلا، فكان تواصل الذات منظوما بهذه النّصية المركزية، غير أنّ انهيار الحضارة الإسلامية وثقافة الذات المرتبطة بها بعد عصور مجد وقوّة وسلطة، كان انهيارا فيه مفارقة حضارية مثّلها بقاء النّص واستمراره لدى الجمهور، فلم يكن لسقوط الإيديولوجيا السياسية فعلا إلغائيا للدّين ونصّه، ولعلّ هذه المفارقة هي ما يغري ويستثير المثقفين الأصوليّين في طموحهم إلى معاودة ربط إيديولوجيا الدولة بالمجتمع «الإسلامي» عبر الحلقة القوية للنّص، ولكنّ الدليل نفسه يحتج به المثقف العربي المناقض بالقول أنّ بقاء النّص الدّيني يعني عدم اكتمال الانهيار الحضاري للدولة والمجتمع الإسلاميين؛ فتمام الزوال هو ما يسمح بإعادة الإنتاج الحضاري Reconstruction، ولذلك تقوم دعواهم على محو كلّ أثر وعزل كلّ تأثير لهذا النّص المركزي بما يسمح بحرية العقل في إنتاج النموذج الحداثي الجديد.

يؤول الأمر اقتضاء في تدوير هذا الإشكال ومحاورة وجوهه إلى اختزالية فكرية؛ ذات كفاءة في فهم وإدراك الجدل الحادّ بين المثقفين العرب، ودورهم في الفعل الواعي الهادف إلى استنهاض طاقة العمل الحضاري، والذهاب بالمجتمع العربي في اتجاه تقدّمه وسيرورته المتدفقة في البقاء القويّ لحضورهم في العالم، فبين قائل بالنّص التراثي وعامل على إعادته إلى ميدان الإنتاج الحضاري للذات العربية، وبين قائل بالنّص الغربي المشروط فعلا بتقويض النّصية العربية؛ التي هي سجّل للثقافة العربية ووجودها التاريخي، يبقى

الجدل برأس واحدة؛ هي الهدف المنشود باستعادة الجدارة الحضارية للذات العربية، ولكن بأطراف متشاجرة متعددة إلى حدّ التناقض، وقد ترسّخ هذا الجدل حتى صار القول فيه إلى حدود متطرفة، فهذا طرابيشي يقول واصفا: «فكأنّ لاتراث إلّا في مواجهة العصر وبالمضادة معه، وكانّ لا أصالة إلّا في مواجهة الحداثة وبالقطيعة معها»[1]، ويستطرد صاحب كتاب «المثقفون العرب والتراث» شرحه للفرق بين الصدمة CHOCK والرّضة TRAUMA، وكيف أنّ الخطاب النهضوي العربي كان وليد لقاء عنيف بالغرب منذ الحملة الفرنسية على مصر١٧٩٨، والذّي تحوّل من فعل إحيائي استنهاضي إلى فعل قاتل مدّمر للثقافة العربية وذاتها المثقفة، وذلك بحسبه حين انحرفت هذه الذات إلى حالة من الانكماش والتقوقع في ماضيها التراثي.

كان اللّقاء بالغرب في الواقعة الحديثة للذات العربية المثقفة لقاء عكسيا لواقعة تاريخية هي الفتوحات الإسلامية، وارتدّ الفعل عن اتجاهه الأوّل المبني على التوسع الثقافي القاصد للتفوق، والفاتح للثقافات الأخرى، وصار في صيرورة زمنية إلى نقيضه؛ فازدوجت الذات العربية في جرحها؛ جرح تراثي باستذكار المجد والتفوق، وجرح حداثي بتأمل الضعف والانكماش، وصار المثقف بدلالة فعله موهوما بعلاج أساسه نفي أحد الجرحين والتمسك بواحد فقط، وبذلك انصرف المثقف إمّا إلى التراث الموصول بنصّه، فعكف على بناء سياقه وإعادة حياته الفعلية في التداول، وإمّا بمحو النص التراثي واستبداله جذريا بالنّص الغربي الموصول بقوته التداولية لسلطة الاحتلال الثقافي والمادي للثقافة العربية وجغرافيتها

١- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث؛ التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط١، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١، ص: ١١.

البشرية، ولذلك آل الصراع ضدّ الاحتلال إلى صراع بين المثقفين العرب ومايزال يتجدد بصيغ متكاثرة في مجالات عدّة إلى يوم العرب هذا وثقافتهم.

الرّواية والمثقف العربي؛ الفكر والنّص:

بحصر الإشكال الجدلي السابق في مسألة النّصية الأدبية، وسؤاله في البعد الوظيفي لإنتاج المثقف العربي، يغري نصّ الرّواية العربية بالمقاربة، ويحقق بعدين حيويين للقراءة؛ عموديا على مسار التراث الأدبي وتاريخه النّصي الأجناسي ماثلا في السردية العربية، وأفقيا على مدى الحركية الثقافية للتفاعلات المعقدة للأدب بما هو واحد من أهمّ ميادين الثقافة ودورها في بناء الذات المثقفة، ويضطرنا بسط الإشكال في قضية المثقف العربي بالرواية وفيها، إلى الحذر من التصادم المحتمل، بل والحتمي عند البعض، في تقاطع المسارين؛ التراثي والحداثي، ذلك أنّه واقع في أبجديات المثقفين العرب يبشرون به جمهور القرّاء في صيغة نبوة فكرية، ولعلّ هذا هو ما يدفع رغبة تلافي التصادم بالبحث عن صيغة أخرى للسؤال تتحاشى الطرح الإيديولوجي لقضية الأصول، وتركّز بقوة على السؤال الوظيفي التداولي لفعل الرّواية في بناء المثقف العربي وتزويده بطاقة الفهم والإدراك لصالح توظيف قدراته وإمكاناته في العمل الفكري المحدّد قصدا بمجتمع متحضر مأمول.

إنّ اختيار الرّوائي العربي بصفته مثقفا دلاليا على الفكر العام للمجتمع، أمر مبرّر بالفكر ذاته، حيث هو فاعل بالنصّ ضمن سياقه التواصلي في الفهم والتلقي، وموقع الأدب ونصوصه في الدّلالة على الوجود الثقافي للذات وموقعها الحضاري، وفي هذا لابدّ من الحديث عن الرّواية وظهورها في أجناسية الأدب وملابسات ذلك وسياقاته، وقيامها في التدلال الثقافي

وإحاطتها في البواعث الفكرية وجدليات التاريخ الذّي وجدت في أثناء تحوّلاته، واكتسابها لنصّيتها بعد أن كانت سائلة مرسلة متشظية في نصّيات مختلفة سرديا، فالقضية النّصية في مسألة الرّواية واستيفائها للشرطية الفنيّة واكتمال معمارها الذاتي كتابة، كان قد مرّ في سيرورة ثقافية فكرية بانتقالها من حالة وجودها المتشظي في خطابات كثيرة إلى حالة خاصّة مفردة بالمفهوم الفكري والفنّي لنصّها، وسيلاحظ الاستقصاء، القائم على منهجية مقارنة، كيف يتموضع الشرق والغرب وتاريخهما في هذه القضية الإشكالية، وصيرورات الفكر إلى النّص وبه.

من هذا المنطلق يتقدم سؤال الفكر على سؤال النّص المدوّن بإجرائية منهجية يقتضيها الترتيب، ولكنّه ليس ترتيبا تفضيليا، ذلك انّ النّص هو مساحة الفكر؛ وهما مندغمان في الوحدة العليا لفعل التفكير المنشئ لهما، فلا فكر خارج دلائلية النّصية؛ التي هي علّته وقوّته ومظهره السميائي والوظيفي التداولي، والرّواية في هذا نصّ يتربع على مادة ضخمة على مدى تاريخه في سيرورة التخلّق التي استغرقها، غير أنّ الأمر يقبل اختزالا وتلخيصا يقرّب المسافة بين فكر الرّواية ونصّها دون الخوض في إسهاب التفاصيل.

يعد الفكر الغربي في زمنه الحداثي هو الفضاء الأساسي لنشوء الرّواية واكتمال نصّيتها، فبالعودة إلى رأس إشكال النشوء والتخلّق الفكري والفنّي الذّي عرفته الرّواية في زمن الحداثة الغربية، يطالعنا التاريخ الثقافي والعلمي والفلسفي والإيديولوجي لأحداث مركزية كبيرة داخل أوروبا؛ والتي سبّبها العقل النقدي الجديد، ولم يكن الأدب في هذا السياق المتحرك بثورة العقل منعزلا ولا بعيدا، بل كان في قلب وجوهر الحركية العقلية للحداثة منذ بذورها الأولى.

لقد كان سائدا في أوروبا في العصور الوسطى تراث فكري مسيحي يوناني روماني بسطوة وهيمنة مالكة، وكانت الحياة معه منضودة وفقا لمعالمه الحادّة وحدوده الصارمة، فالكنيسة الكاثوليكية رأس يفكّر بدلا عن الجميع، وكان الإقطاع نظاما اقتصاديا بأدوات ميكانيكية تحصر الثروة في كيس واحد، وكان نظام المعرفة الأخلاقية والاجتماعية حصريا لدى فئة واحدة متعالية على كتلة الجماهير، ففي الجوهر احتكارية دينية جبّارة بكاثوليكية تطهيرية، وفي المصدر تراث يوناني مقدّس، وما إن كان القرن الرابع عشر الميلادي حتّى دفع هذا الوضع العقل إلى مراجعات استفهامية أدت إلى بدء خلخلة عقلانية حداثية لمجموع هذه الأوثان الصلبة، وانطلق السؤال التقويضي للعقل الأوروبي في تحريك المياه الآسنة في الفكر الرتيب، وفي اتجاهات مختلفة ومتعددة بدأ العقل الحداثي يتحرك بطاقة نقدية، وبدأ مع ذلك عرش الواحدية المهيمنة يهتز، وتآزر العقل من جهة الفلسفة ومن جهة الفنّ ومن جهة العلم وتوالت الحركة حتى بلغت الثورة العلمية مع كوبرنيكوس، وانفتح الاجتماع الثقافي الحيّ على مستجدات الفهم في سؤال الوجود الممكن خارج التنميط القهري للحكم المطلق، وجاء الإصلاح الدّيني مع مارتن لوثر معلنا عن خراب الكنيسة ومحاكمها (الإيكليروس)، واستبدلت البروتيستانتية وصاية البابا بحرية الفرد في الاعتقاد وصار الأمر بهذا العقل الجديد إلى تبيّن ملامح عصر استحق اسم «عصر النهضة»[1].

---

١ – ينظر: ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي؛ فهم الأفكار التّي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، نقله إلى العربية: فاضل جكتر، ط١، العبيكان، كلمة، المملكة العربية السعودية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ١٤٣١ه/ ٢٠١٠م، ص: ٢٦٧ وما بعدها.

ولأن المقام لا يتسع بما يكفي لسرد كل هذا التاريخ، فحسبنا أن نسأل عن وضع نصيّة الأدب وانبثاقه النوعي في الرّواية، وفي هذا ينسحب الحكم الوصفي على الأدب بأنّه كان ميدانا واقعا تحت مسطرة الفكر المغلق، فالقرون الوسطى الأوروبية لم يكن فيها من أدب سوى ما سمحت به النظرية الأرسطية؛ المحدّدة للأدب بأنّه «فنّ الشعر» فقط، وما غيره ليس أدبا ولا ينبغي له[1]، فنصّ الأدب في الأحقية والاعتراف والتداول الفنّي إنّما هو الشّعر في التراجيديا والكوميديا والملحمة، وهي أصناف ثلاثة متفاضلة بمقياس المحاكاة الأرسطية، وهو ما يضع الملحمة دونية شعريا لقصورها عن تمام التمثيل الخالص للشّعرية كما تصوّرها أرسطو وأقرّها.ولكنّ الوضع اختلف لاختلاف السياق الفكري فمع ظهور الفردانية، خرج نصّ الأدب عن مفرد الصّوت إلى متعدده، وآل الأمر بذلك إلى ما يسمّيه الناقد الشهير برنار فاليط Bernard Valette بـ: «دمقرطة الأدب السردي»؛ وذلك بتجريده من هالة القداسة[2]، وبطبيعة المراحل الأولى لانبثاق الرّواية لم يكن الأمر مستقرا لنصّها، فهي مروق وخروج عن الأصل، ولكنّها قاومت وناضلت متساوقة مع صعود الإنسان الجديد، وأسست لخطابها في التحت لدى جمهورها الثوري، فأنتجت ذاتها ونصّها بالتزامن مع إنتاجها لجمهور واسع، كما لاحظ ذلك إيان واط[3] Ian Watt، وهو مامكنّ لها في فضاء التلقي، وصارت في التواصل بديلا لجمهور يتنج عصره الجديد ضمن فكر جديد.

١- بيّر شارتيه، مدخل إلى نظريات الرّواية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، ط١، دار توبقال للنشر، المغرب ٢٠٠١، ينظر ص: ١٥ ومابعدها.

٢- برنار فاليط، النص الرّوائي تقنيات ومناهج، تر: رشيد بنحدو، ص٧.

٣- راجع إيان واط، نشوء الرّواية، تر: ثائر ديب.

تدّل مقولة التعدّد الصوتي، في سؤال الرّواية، على نسق حداثي خرج بالأدب من قفص الأرسطية إلى رحابة عصر مفتوح قوامه العقلانية وميدانه المدينة، فتعدّد الصوت دلّ على المجتمع الجديد الذّي امتلك الكفاءة والحرية بأن يتكلم بنفسه، ويختلف في رؤيته وفكره، ولعلّ أقوى من عبّر عن هذه النصيّة الجديدة في الاصطلاح النقدي كان ميخائيل باختين، في تركيزه على «مبدأ الحوارية»، فهو في قراءته لمفارقة الرّواية نصّا يراها مجاوزة للشّعر لا من حيث الجمالية، بل من حيث انصرافها إلى تمثيل اللّغة وفقا لتعدّدها وتفاوت خطابها، ففي موجز المقولة الفكرية الثقافية النقدية للرّواية وصف لها بأنّها تختلف عن الشّعر في الفكرة، وهو المقتضى الّذي خالفها في النّص صيغة وشكلا لخطاب غير موحّد الصّوت ولا اللّغة في تجلّيها الأسلوبي؛ فهي نصّ مركّب من أساليب لغوية/ صوتية polyphony، فالرّواية «تمييزا لها عن الشّعر، تعزز تنوّع الملفوظات؛ لأنّ هذا التنوّع هو من صميم تمثيل اللّغة، وهو مظهر من المظاهر الأساسية المشكّلة للرواية»[1]، فبين النّص والفكر، الموجودان في ثنايا الحياة الحيّة الواقعية لعموم الكتلة الثقافية للنّاس، ينفتح المجتمع مساحة لتأويل التراسل في صيغة التأكيد والاختلاف، فالرّوائي واحد من المثقفين يمتلك الفهم ووسيلة إعلانه، والقارئ طرف حواره وتواصله، والموضوع هو البنية الثقافية والسسيولوجية للحياة من جوهرها، الذّي هو الذات، إلى مركبها الذّي هو المجتمع ومؤسّساته الرمزية والمادية؛ والتّي هي فضاء التحقق المشترك للذّوات*.

---

١ – تزيفيطان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، ط٢، المؤسسة العربية للنشر، بيروت ١٩٩٦، ص: ١١٧.

* التذاوت Intersubjectivité: من منحوتات المعجم الفكري العربي في ترجماته عن الفكر الغربي، والمقصود به تفاعل الذات مع صورها في الحياة التواصلية للمجتمع في الفضاء الثقافي المشترك.

بعد هذا يلزمنا السؤال التأصيلي بجواب في أمر الرّواية العربية ونصّها التواصلي، ولن يكون الطّرح الفجّ التقابلي بين العرب والغرب ذا وجاهة في هذا، ولن يلبي سوى إشباع عاطفي سواء قيل بأنّ الرّواية عربية أو قيل بأنّها غربية، والشاهد هو سقوط السّؤال التاريخي الأصولي في القضية وتعميته للوضوح في الإجابة، ولنا في كتاب عبد اللهّ إبراهيم: «السردية العربية الحديثة؛ تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النّشأة» دليله الواضح، فلا إجابة غير شروح لم تجتز بالسؤال سطحه ولم تقنع بعربية النّص الرّوائي، ولذلك تصير المقاربة متجاوزة للخطاب الأدبي الفنّي ذي المظهر اللّساني، ويكون سؤال الفكر في استفهام التماثل الثقافي واستغراقه التاريخي، قضية عميقة لما يبديه السطح النّصي للخطاب الروائي، والحقيقة في هذا أنّ العرب لم يعرفوا ما عرفه الغرب في مسار نشوء النّص الرّوائي، وكانت المفارقة أنّهم عرفوا فنّ الرّواية وأبدعوا فيه، وبعيدا عن فاعلية التراث السردي العربي في إنتاجه للرّواية من عدمه، تبدو الرّواية العربية نصّا فاقدا للأصل مرّتين؛ مرّة بمحاكاتها للرّواية الغربية، ومرّة بافتقادها لأصول عقلانية حداثية في ثقافة الأدب والمجتمع؛ أي افتقادها لنصّية ثقافية واضحة الرّاهن.وسيكون هذا عاملا لأزمة الرّواية العربية ومحرّكا لها في آن واحد، فهي تجاوزت التأصيل التاريخي، واستبدلت قضيّته بالتأصيل الوظيفي التداولي، وهو ما يحمل على القول بأنّ المثقف الرّوائي العربي (مبدعا وقارئا) يعيش حالة اغتراب حادّة وعميقة، فلا الفضاء الثقافي مشروطا بأساسات فنّه، ولا نصّه امتلك الكفاءة في اختلاق شروطه الفكرية، ولكّن الاغتراب هذا لا يعني «موت هذا المثقف» وعدم فاعليّته، بل يكون في الأغلب حافزه وقوّة تمسكه بالبقاء الوظيفي، غير أنّ الحكم في

هذه القضية لا يعني كلّ الروائيين على حدّ سواء، فمنهم من يعي الدّور الخطير للنّص الرّوائي ويدرك بناء شروطه الفكرية، ومنهم من اتّخذ فنّ الرّواية مساحة مشكّلة فنيا لغرض إيديولوجي شعري يفتقد أساسا لتعددية الصّوت وتفاوت الأسلوب، والفاصل بين الفئتين خيط رفيع يمكن غزله من قراءة النّص في تعالقه بالفكر الثقافي للمجتمع العربي، وفهم حاجته إلى بناء شروط الجدل قبل الخوض فيه، وفي هذا مازالت حالات الوهمية لتمثّل الغرب عند بعض الرّوائيين قائمة في نتائجها المبتورة كلّيا عن الأسباب والبنى التحتية للفكر العربي وتاريخه الثقافي، وهؤلاء المثقفون يصدق عليهم وصف «العزلة أو المنفى» عن جمهور القرّاء المثقّفين في فضاء التواصل الرّوائي، ذلك أنّ الاغتراب كما سبق وصفه بأنّه حالة إيجابية واعية ببناء شروط الفكر للنّص، لا يصف هذه الحالات، فبتعبير الباحث صالح هاشم، يريد بعض المفكرين العرب -و الروائيين المعزولين جزء منهم- أن يصلوا إلى حالة نهضة جاهزة منقولة بشكل استنساخي عن الغرب، دون أن يتمثّلوا الشروط والأسباب الثقافية الحضارية للثقافة الغربية[1]، بالإضافة إلى عقدة أخرى هي اختلاف الثقافة ذاتها، ممّا يعدّل شروط النهضة ويعيد إنتاجها وفقا للخصوصية الحتمية المتحكّمة فيما يبنى عليها، ويكفي في هذا أن يطابق الإسلام مثلا -لدى هؤلاء المثقفين- بالطبعة الكاثوليكية للمسيحية القروسطية.

بناء على الجدل المضمر في الرّواية العربية بين الشرق والغرب، أدرك كثير من الرّوائيين العرب بوصفهم مثقفين عضويّين بتعبير أنطوني غرامشي

١- ينظر: صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ٢٠٠٥، ص: ٢٥٢.

Antonio Gramsci*، أنّهم يعملون في مؤسسة ثقافية عتيدة هي الأدب العربي بلغته ذات الكفاءة التواصلية، وتراثه الزاخر، وفي ذلك لم يقعوا في مطلب التماثلية الاستنساخية مع الغرب، وفي الوقت ذاته لم يصفوا وجود نصوصهم بالعدمية، ولم يضعوا عقولهم موضع التفوّق الشّعري في علاقتهم مع الجماهير المتلقية، وأمكن لكثير منهم أن يكونوا مثقفين فاعلين باستراتيجية ذكية يرد إليها فضل نشوء رواية عربية على منوالها الفكري والثقافي والجمالي، وعبر مراحل التاريخ العربي امتلك هؤلاء موقع المثقف المرن المنسجم مع حالات وظروف العصر، فكتبوا للتحرّر، ومن بعده للبناء والتشيّيد، وحاوروا مجتمعاتهم في ملابساتها الاجتماعية والسياسية[١]، وليس المقام لمحاكمتهم في مستوى إيديولوجي فشلا ونجاحا، ذلك أنّهم يستحقّون القراءة من حيث هم سجّلوا رؤاهم في شكل فنّي لولا استخدامهم له ما كان ليرسّم مكانته ووجوده الفعلي.

لعلّ سؤال الرّوائي العربي بوصفه مثقفا فاعلا في مجتمعه (عبر القراءة) يضع وضوحا ابتدائيا للفئتين؛ فئة المثقف في جماعته الثقافية، وفئة أصحاب المنفى، ومن تأسيس القول في هذا أنّ المؤمنين بالغرب إلى حدّ التطرّف لأنموذجه الحضاري، مازالوا تطوّريين في الوقت الذّي خالف الغرب منهج

* يشرح إدوارد سعيد صور المثقف عند غرامشي بإدراك التمييّز بين فئة المثقفين النمطيّين المضطلعين بأدوار موروثة مكرورة مستمرة بشكل مهني مثل ما هو لدّى فئة المعلّمين والكهنة، وفئة المثقفين العضويّين الذين يضطلعون بإبداع تواصلي تداولي قائم على تحصيل النتائج المحيّنة في أفعال المصلحة. راجع: إدوارد سعيد، صور المثقف؛ محاضرات ريث ١٩٩٣، نقله إلى العربية: غسّان غصن، راجعه، منى أنيس، دار النّهار للنشر، بيروت، ص: ٢١ وما بعدها.

١- روجر آلان، الرّواية العربية، تر: حصّة إبراهيم المنيف، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٧، ينظر ص: ٨٥ وما بعدها.

التطوّر وآلته الفكرية*، فحين يرى مفكّر لامع مثل جورج طرابيشي أنّ العرب يعيشون رضة TRAUMA بحالة مرضية، والتّي قادتهم وتقودهم إلى «العزوف عن تعرّف الواقع ومواجهته، ومن خلال إلغاء العقل النقدي، والعدول عن التعاطي الواقعي والعلمي مع العالم إلى التعاطي السّحري، والاستعاضة عن الوقائع بالاستيهامات، وعن الأشياء بالألفاظ»[١٢]، فهو يقرأ معادلة: شرق - غرب برؤية أحادية، وينتزع توصيفه البارع من شرطية العملي باستنتاج مغرق في النظرية، وإلاّ كيف نفسّر المعركة المزدوجة التّي قادها الإصلاح العربي ضدّ الاحتلال الغربي المعتدي، وضدّ المؤمنين بهالته الحضارية، ومن وجاهة الدّليل ذكر الأدب العربي؛ الذّي، وبكلّ صنوف نصوصه الإصلاحية التراثية، انخرط في معركة الهوية والوطنية الثقافية ثمّ السياسية، قد يكون أغرق في التراثية ولكنّه نجح في تحيّين نصيّة التراث وضبطها بهدف التحرّر، ولا أدلّ على ذلك من أنّ الرّواية العربية أنتجت في بداياتها في صيغ محاكاة ومجاراة للنّص الغربي وباللّغة العربية، بدءا من المنقولات والترجمات وصولا إلى نصوص فكّرت داخل الثقافة العربية

* التطورية Evolutionism: تيّار فكري بحدود نظرية صارمة عرفته العلوم الإنسانية تأثرا بالداروينية، ومن أبر أشكاله ما عرفته الدّراسات الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر، سيما حين صاغ تايلور Tylor تعريف الثقافة بأنّها واحدة بصورتين متحضرة ووحشية Primitive؛ فالأوروبيون هم المتحضرون (مجتمع صناعي) وغيرهم بدائيون متوحشون، وهو الطرح الذّي برّر فعل التوسع والاحتلال للشعوب الأخرى برومانسية مسيحية، كان الغرب فيها موهوما بمهمّة «تمدين الشعوب المتخلفة»، ولكنّه تيار انهار أمام النقد والنقض مع مدّ فكري داخل الغرب ذاته عرف بـ: ضدّ التطورية Anti-evolutinnism، الذّي أسس لتيار آخر كان النسبوية Relativism؛ والذّي قام على مبدأ أنّ لكلّ شعب ثقافته، فالثقافة الإنسانية متعدد (ثقافات) وليست واحدة مفردة.

وبشروط راهنها من مثل «زينب» هيكل، و«غادة أم القرى» لأحمد رضا حوحو في الجزائر، وفي المقابل تأخرت الرّواية التي فكّرت بلغة الآخر المحتل لسنوات بعد ذلك.

بطبيعة الحداثة الغربية، لم يكن المثقف العربي مقصودا بها، بل كان واقعا تحت موانعها، ففعل الاحتلال للأقطار العربية، كان مشروعا للحداثة الغربية وكانت الثقافة العربية مقصودة بالتفكيك من حيث هي ضدّ لها المشروع، وحتى بالنسبة للذّين فكّروا من العرب من داخل لغة الحداثة الغربية ونصّها كانوا مقصودين بشرط التخلي عن ثقافتهم المضادة، فهذا مالك حدّاد الرّوائي الجزائري الفرانكوفوني يقول «اللّغة العربية منفاي»؛ بما يعني أنّ جمهور نصّه معزول عنه وعن إرادة تواصله، فهل يكون الفرنسي هو المقصود برواياته؟. وإذا اجتزنا مرحلة التحرّر بما هي واقعة ثقافية تاريخية كبرى، تخبر مرحلة الاستقلال، التّي هي مرحلة البناء والتشيّيد، عن واقع جديد للرّوائي المثقف وسياقات فعله، حيث استمر في هذه المرحلة الجدل واكتسى وضوحا أكبر، فعلى سبيل المثال يكتب محمد ديب في زمن الاحتلال الفرنسي للجزائر من داخل آخريته عن الثقافة الفرنسية، وهو المثقف بها، ويشتهر نصّه الثلاثي (الحريق، النول، الدار الكبيرة)، ويصبح علامة في الثقافة الجماهيرية حين حوّل النصّ إلى الدراما المصورة في مرحلة الاستقلال، وعرض في التلفزيون الجزائري، فلم يبق فرد حينها لم يتلق هذه المادة ولم يتأثر بها، حتى أصبحت مادة عامة لجيل بأكمله، وفي المقابل كتب عبد الحميد بن هدوقة روايته «ريح الجنوب» في ١٩٧٠؛ والتي حوّلت إلى فيلم سنيمائي سنة ١٩٧٥، ولكنّها لم تلق رواجا في نصّية الثقافة العربية الجزائرية باستثناء الأوساط الأكاديمية، وهي بالطبع ليست جمهورا ثقافيا

بالمعنى التداولي، ولعلّ المقابلة في هذا المثال لا تحتاج إلى كثير تفاصيل في تعليل الواقع التداولي التواصلي للعملين، فالأوّل يعالج في فكرته قضية وطنية مثّلت إجماعا؛ وهي قضية النّضال الوطني ووعي الأسرة الجزائرية بواجبها فيه واحتضانها للفكر الثوري، وبذلك فهو نصّ تخلّق ضمن نصّية استولدته في سياق ثقافي حيّ، وأمّا الثاني - رواية ريح الجنوب وفيلمها- فطرح ما يشبه «الرّضة» في الوسط الثقافي الاجتماعي الجزائري بإيديولوجيا تنتقد وضع العائلة وتمسّكها بتقاليدها «البالية»، حيث ترفض البنت بقاءها في فضاء يمنعها من الالتحاق بالتحرّر الجديد، وانضمامها إلى فضاء المدينة (العاصمة) ومقتضاها العلمي الطارئ، فتتحدّى سلطة الأب (البطريركية) بمقاومة شرسة كأنّها ليست ذات صلة بالعائلة وفضائها المحافظ.؟؟

إنّ وضوح الجدل الذّي أشرنا إليه، يكون قد مايز بين مثقف يكتب الرّواية ويبدعها من داخل نسقها الثقافي ويدفع بالنقد فيه وله من داخل أصوات المجتمع ونصّه، ومثقف نفى ذاته بفكر إيديولوجي تلقّاه من خارج الفضاء الثقافي ونسقه، ولذلك لم يحفل نصّه سوى بصوته هو في مقام العارف والمتفوق على المجتمع، وهذا النوع من الرّواية شبيه بالشّعر في فكره ونصّه؛ إذ يكون فيه الرّوائي المثقف هو الصّوت المفرد الذّي تمرّ عبره كلّ الأصوات/ الشخصيات في النّص، وبذلك فهو كاتب إيديولوجيا في شكل سردي قام بتوظيف سطح الرّواية بوصاية على الفكر الحيّ لمجتمع ثقافي بأكمله، فصار نصّه مصادرة بلا حوارية ولا تواصل.

يختزل ناقد عارف بالرّواية ونصّيتها صورة الرّوائي في صنفين هما: الرّوائي التقليدي، والرّوائي الحداثي. ذلك ما يراه الباحث المعروف جون هالبيرين Johan Halpirin في مؤلفه «نظرية الرّواية»، ويؤكد أنّ الرّوائي

التقليدي يخرج نصّه رتيبا منضّدا في سلسلة سردية مرتبة ومعهودة، لها شكل هندسي سببي في بنيته الشكلية، بينما الرّوائي الحداثي يخرج نصّه في شكل سردي غير ظاهر السببية، وفي بنية مفتوحة ليست على منوال هندسي معهود[1]، ويتعلّل ذلك بالحياة ذاتها، حيث الرّواية التقليدية هي وليدة عصر رتيب ومنضود سيما في أحداثه الكبرى التي يتلقاها المجتمع ويحاورها في ذاكرة الجماعة وتجلّيها الاجتماعي، أمّا الرّواية الحديثة/ الحداثية فهي وليد حياة في فضاء سريع الإيقاع وممتد الأحداث، ومتداخل الرؤى؛ وهو فضاء المدينة الحديثة بفوضاها ومستجداتها المتسارعة، وإشكالاتها اليومية في مستوى الفرد الفاعل ضمنها اجتماعا وسياسة، وهو ما عبّر عنه المثقف الحداثي بنصّ الرّواية في صيغة اشتقاقية تفكيكية اشتغلت على «تفجير السرديات الكبرى للثقافة»، فلو مثّلنا لهذه القضية في فهم الثقافة العربية من داخل النصّية الأدبية وتفاعلاتها، تكون «المقامة» فنّا قصصيا سرديا منزاحا أعاد إنتاج الموروث الخبري العربي في توطّنه داخل المدينة العربية المفتوحة على التعدد والاختلاف، فالمدن العربية المؤسسة في زمن التدوين بالمفهوم الفكري والثقافي ثمّ السياسي والاجتماعي، كانت نصّا ناشئا أتاح عمرانا للفكر والثقافة وصفا ونقدا، وصار معها السرد إلى نصّ جديد بمدلولات حياة إشكالية جاوز فيها المثقف أحادية البادية ورتابتها النمطية، وهو ما جعل الشّعر ينكمش إلى حدوده العاطفية والوجدانية بعدّه صوتا مفردا لذات فوقية، فاحتل النصّ السردي مساحات واسعة وتمدّد في التداول بديلا وظيفيا حضاريا تساوق مع صعود جمهور جديد في نصّية مختلفة الثقافة.

١- جون هالبرين، نظرية الرّواية؛ مقالات جديدة، تر: محي الدّين صبحي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٨١، ينظر: ص ٣٢٧.

لابّد في الاستنتاج التأكيد على أنّ الحديث/ الحداثي في نصّية الرّواية أمر غير ممكن إلّا بتقليدي يمنحه وجودا بالمجاوزة، وفهما بالمقارنة، وعطفا على ما تقدّم تتسع الهوة بين الرّوائي المثقف الموجود ضمن مجتمعه وثقافته وضدّه «المنفي»، ذلك أنّ الأوّل موجود في سياق التحديث بارتكازه النقدي على تراثه الذّي تعرّفه وتعرّف إعادة إنتاجه، بينما الثاني بقي تقليديا من حيث هو لا يملك ما يتجاوزه تراثا، فالتقليد عنده مطلق في تكراره المتواصل لتمثّل الغرب، وفي فضاء المدينة بما هي نصّ ثقافي للرّواية ما يجيب علّة فهمنا.

إنّ المثقف الرّوائي في توطّنه داخل المدينة في مرحلة الاستقلال عن الاحتلال الغربي سياسيا، لم يفتأ يراوده فكره في تشيّيد مدينة تكون فضاء للتفاعل والتعدّد، وقد سجّل ذلك ومثّله في نصوصه، وعبّر عن مشروع البناء باستغلاله للفضاء المفتوح ضمن الوحدة الاجتماعية، ولعلّ حركة الشخصيات الرّوائية العربية في سفرها الطبوغرافي، وهي تخترق المكان حين تخلقه، كانت مدفوعة بهذه الفكرة الحافز الرّاسخة؛ والتي تقوم على مبدأ التظافر بين الفضاء النصّي للمدينة والفضاء المسجّل في الرّواية؛ أي بين مدينة موجودة في العمران ومدينة مكتوبة في الفكر عبر اللّغة، فكم تكرّرت القاهرة في نصوص نجيب محفوظ، بل كم من قاهرة أنتجها محفوظ في متخيّل رواياته، وكأنّه يبحث عن قاهرة مفقودة تخلخل صورتها قاهرة منقودة مرفوضة موجودة بين واقع ومأمول، ولنا في تجربة الرّواية الحضارية أمثلة أخرى؛ والتّي تشتغل على المدينة بمرآة التناظر والتقابل الفكري والثقافي، وتقرأ الواقع والممكن بمقارنة واعية بين مدينة عربية شرقية متمظهرة في مرآة مدينة الآخر الغربي، وتصف حالة الغربة والاختلاف الناشئة عن الاستقلال السياسي للمثقف العربي ومشكلات المجتمع

والتاريخ والذاكرة الإيديولوجية، فهذا الطّيب صالح في روايته «موسم الهجرة إلى الشمال» يقرأ الجنوب العمراني (الخرطوم،القاهرة،القرية) في مرآة «لندن»، وفي اتجاه مزدوج عبر الذهاب والإياب لشخصيات عالمه الرّوائي، وكذلك أمثلة أخرى مثل «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم، و«ذاكرة الجسد» لأحلام مستغانمي، أو «شرق المتوسط» لعبد الرحمن منيف؛ التّي يقرّر فيها التضاد الصارخ بين المدينة العربية المضطهدة والمدينة الغربية العادلة، ومئات الرّوايات العربية نسجت على هذا المنوال المركوز في البحث عن «المدينة الفاضلة»، وهو مشروع لكتابة المدينة يحسب فيه للمثقف الرّوائي طموحه في تشيّيد مدينة ثقافية تفكر في مصير عمّارها وتمنحهم قيمة لحياتهم، ولكنّ المثقف الرّوائي المنفي ليس جزءا من هذا المشروع في عدم انطلاقه من الطموح في البناء، بل وبنفيّه لانتمائه إلى مدينته «العاجزة» ليس في تفكيره تشيّيدها، فمشروعه إعادة احتلالها من الغرب واستنساخها على محاكاة مطابقة. فهل هو بذلك مثقف صاحب مشروع ثقافي؟

إنّ استخدام مقولة «المدينة» في الرّواية العربية ذو دلالية فكرية وفنّية، لأنّ اختلاق الفضاء العمراني هو حالة ثقافية محيّنة في التداول الواقعي للحياة، وفي الوقت نفسه معلّل بفكر يزاوج في الانسجام الوظيفي بين المثقف ومدى فعله في إنجاز الوظيفة وأداء الدور، وقد حفل الرّوائي العربي بهذا الوعي للقيمة الحضارية للمدينة في تخطيط برنامجه السردي وحركة شخصياته، فعلى مدى النّص الرّوائي العربي الحديث مثّل فعل دخول المدينة والوجود فيها، قدوما من هوامشها (البداوة)، ظاهرة دلالية مهمّة، أشّرت إخبارا عن واجب «صناعة المدن» وبناء فضائها التداولي ورسم مخطط وظيفي للفعل، وحتى حين كان الرّوائي العربي يختلق مدينة

متخيّلة، فإنّه كان ينزاح بواقعه دلّا على مدلول مفكّر فيه بصيغة الترميز، فمثلا حين يقودنا الرّوائي الطّاهر وطّار عبر نصّه «الولي الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكي» إلى مكان متخيّل مجرد عن فهرس للإحالة المرجعية، فهو يستفز ذهنا معرفيا واصفا لعمران تواصلي يرمّز لأفكار ممكنة الترهين، ومثله ما نجده في قاهرة «الزيني بركات» في متخيّلها التاريخي، وحتى الرّوائيّين الموصوفين بالواقعية في تسمية المدن بإحالات مرجعية، يصير بنا الفهم معهم إلى مدن ليست هي الموجودة في كيانها الواقعي، وذلك سواء بالنقد القارئ لخفيّها المغطّى، أو بفتح زواياها السرّية التي لا يعرفها القارئ في معايشته اليومية، وهو ما يجعل الفهم ينصرف إلى إعادة إنتاج مدينة على شكل يخترق سطوح مظاهر المعيشي والمشاهد، ويصير المثقف إلى حالة إشكالية بشأن فضائه الحياتي أمام صيغة السؤال: «قل لي أين تعيش (أين لم تعد تعيش) أقول لك ما ستحكيه»[1]، والناتج من السؤال إعادة إنتاج للمدينة على صيغة مفكر فيه واع بنصّية الفضاء وحيويته، ذلك أنّ «ما يجعل الطراز العمراني لمدينة ما أدبيا، هو أنّ الأدب يمنح الصّمت صوتا ويجعل المدينة تعبر من عالم التخيّيل إلى عالم المحسوس في الوقت الذّي لا تتحدث فيه المدينة، ولا يكون لها إلّا وظيفة واحدة، وهي توفير السكن والسماح بحياة اجتماعية»[14].

مثّلت المدينة العربية، على مدى النصّ الرّوائي العربي، فضاء للفعل بالنسبة إلى الرّوائي العربي، وكانت محلّا لمادته المنسوجة من يوميات ما يعتمل في تواصله معها وداخلها، ولذلك فهو حين ينقدها إنّما لطموح له فيها بأن تصير على منوال الفضاء الباعث على الفعل المنتج للاجتماع الثقافي،

١- المرجع السابق، ص ١٠٢.

ويرجو من طموحه أن تكتمل المدينة نصّا يوفّر للرّواية مرجعها، وكذلك حين يقارنها ليستفز ممكنها في منافسة مدن صارت نصوصا، وحين يغادر بشخصية خارجا عنها فلعلّة هناك في مدينة ذات جدارة بها تمنحه للفاعل عبر فعله في التحقق ذاتا، فهذا عبد الرحمن منيف في مطوّلته «مدن الملح» يستنهض مدينة عربية لم يصدّقها الواقع، ولكنّها تبقى ممكنة، فالقراءة النقدية للرّوائي العربي لمدنه إنّما هي وليدة رغبة متعلقة بممكن، وفي الشاهد ما كتبه أنطون فرح من طرح في فنيّة سردية بعنوان «المدن الثلاث»؛ والتّي شيّدها بمدلولات فكرية للعقل العربي وتنازعه بين العلم والدّين والسياسة، وحتى القرية قد تكون مدينة على منوالها بتراثها الحضاري العريق وتاريخها الثري الموصول بجذور ثقافة موغلة في التراث الإنساني، كما نطالعه في روايات إبراهيم الكوني؛ الذّي يشتغل على مركزية العمران المحلي في مواجهة التضخم المهول لعمران العالم.

الرّوائي العربي والثقافة النقدية:

استكمالا لإشكال هذا الطرح في مسالة المثقف العربي وتواصله بين الفكر والنصّ في الرّواية العربية، وازدواج قراءته بين التراث والحداثة، نقف عند دوره في نصّ ثالث*، فمن الفكر إلى الأدب إلى الدور والوظيفة متجلية في المواقف، يكتمل المثقف الرّوائي في نصّه العام؛ والذّي ليس إلّا نصّه الثقافي الجامع لذاته المركبّة في فضائها الموجودة به وله، ولعلّنا نستفهم الأمر

* ليلاحظ القارئ أنّ الإشكال تمحور حول «النصّية» بما هي مفهوم لنظام الفعل، فالنّص الأوّل هو الفكر والذّي يسبب نصّا ثانيا ويمتد فيه وهو الأدب/ الرّواية، ونصّ ثالث هو ما نسمّيه «النّص العملي/ السلوكي» وهو نصّ لأنّه أفعال منظومة دّالة لها وظيفة العلامة، وبذلك يكون واقعا في التواصل، وهذه هي النصّية.

لمتوقع يفترض التناقض بين النصوص الثلاثة (الفكر- الأدب- الموقف)، وذلك بالتأكيد على أنّ هذه الأسس الثلاثة هي مدار أيّة ثقافة إنسانية، وهي الكون السميائي الذّي يبني اكتمال أيّة ثقافة كانت في الذّات الحاملة لها؛ الفاعلة إنتاجا وتلقيا بجهاز دلائلي علّته الثقافة في نصّها «القابع»* والمتحقق معا، والتناقض بينها غير وارد جزما وذلك لأنها موجودة في تراكبها تلازما بشرط الانسجام، ممّا ينفي تعارضها في صورة التمام؛ فهي قضية مقولاتها متلازمة، فلا يكون المثقف الرّوائي ذا ثقافة موصولة بالتراث تفكّر في تجاوزه إلى الراهن عبر وعيّها بصيرورة الفعل والنصّ، ذاتا تدعو إلى هدم تاريخها أو نفي ما يبرّر فعلها التجاوزي، فلا يتصوّر عقل قارئ أن تكتب الذات الرّوائية العربية خرابا عن ثقافتها وتدعو إلى المحو باستنساخ عن ثقافة ليس لها خلفيات تراثية تجعل تاريخها محققا في سيرورة النصّ، فليس من مثقف روائي عربي كتب من داخل ثقافته، حتى في أقسى ما يكونه النقد، إلّا ومشروعه موصول بقيمة حضارية تاريخية تريد للتراث أن يكون حداثة انقضت واستخلفتها حداثة واصلت تدفقها الزمني من غير نكوص أو قطيعة، ومنه تكون مواقف الرّوائي العربي مواقف مستكملة لمشروعه المعلن في نصّيه؛ الثقافي والأدبي، وإذا افترضنا العكس فإنّ الأمر ليس إلّا مثقف روائي «منفي» اكتمل في الوضوح منفاه، كأن يصف أحدهم الثقافة العربية

---

* تتحدث جوليا كريستفا عن توليد النّص Engendrement فتميّز بين نص ظاهر Phénotexte وبين نص مكوّن Génotexte؛ فالنص الظاهر هو المسّجل في واقعة العلامة اللّغوية بينما المكوّن فهو ماقبل النّص في شكل المعرفة التي يتلقاها ويفهمها الكاتب، ولذلك في تسمّي الانتقال من المكوّن إلى الظاهر «تبولوجيا الفعل الدّال»، والثقافة هي مجموع النصوص الموجودة في منطقة ما قبل النّص وفي النّص معا.

بالموت والزوال و«لانصيّتها»، فهو إذّاك، بالتكرار والإصرار، يكون قد اكتمل في محوّ كل انتماء ونفي كلّ صلة له بجمهور العرب في ثقافتهم تراثا وراهنا، ولا يبقى من صلته اللّسانية (اللّغة العربية) إلّا نحوها الخادم لثقافة أخرى دون أن يكون قد حقق انتماءه إليها، وهذا الذّي قصدناه بـ: «المنفى».

يكون الشاهد من هذا الطرح هو قراءة الرّوائي العربي في اكتمال دوائر ذاته المثقفة، من أجل تعرّفه في فاعليته ووظيفته ودوره، وهو ما يجعل الموقف العملي منجزا فعّالا جدّا، وليس يعني هذا مطلقا أنّ الرّوائي مثقف منظور في الفعل العملي بالمفهوم الشخصي الأخلاقي، فذلك له محل آخر، وإنّما المقصود هو المفهوم الاجتماعي للثقافة في الوعي بالانتماء والإخلاص له، والموقف إزاء القضايا الكبرى الموجود إيزاءها مع قرّائه وجمهوره المتواصل فكرا ونصّا وموقفا، فحين نال نجيب محفوظ جائزة نوبل للآداب العام ١٩٨٨، كان الأمر إنجازا للثقافة العربية ولجمهور الرّواية العربية ولمجتمعها المثقف، وهو ما يعني جدارة خارج الحصر الاسمي لمحفوظ الشخص أو مصر البلد، بل جعل جمهور المثقفين بالرّواية من العرب في تزايد، وجعل الرّوائيّين العرب يتدفقون في النص استمرارا، وفي الواسع من المثال ما يذكره لنا غسّان كنفاني عن الأدب الصهيوني ومنجزه في تحويل نظرة الغرب من كره اليهود والتوجس منهم إلى احتضان مشروعهم الصهيوني وتبني طموحهم، وقد شرح ذلك بأسلوب استقصائي محكم الحجّة والدّليل[١]، فياله من دور خطير في تآزر النصّوص الثلاثة.

---

١ – غسّان كنفاني، الآثار الكاملة، المجلد الرابع (الدّراسات الأدبية)، ط١، مؤسسة غسان كنفاني الثقافية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٧، ص ٤٦٥ وما بعدها.

يعلن الرّوائي بمسؤولية المثقف مواقفه من قضايا كبرى ذات اهتمام عام وجماهيري، ويستكمل بذلك ذاته المثقفة، حتّى أنّ كثيرا من النّاس يصيرون قرّاء لأحد الرّوائيّين انطلاقا من «نصوص» مواقفه، سيما مع الإعلام الجديد ومؤسساته الفعّالة، فمثلا عرف العرب المعاصرون الشاعر والرّوائي الألماني العالمي غونتر غراس Gunter Grass واحتفوا به من خلال تلقيهم لموقفه النقدي اللّاذع لدولة اليهود الصهيونية، ومن قبله الرّوائي العالمي غابريال غارسيا ماركيز سفيرا للعالم الثالث عبر نصوصه الفريدة، أو دان براون DanBrawn وشهرته من خلال روايته شيفرة دافينشي وتحدّيه لمحاكم التفتيش الصهيونية في المكتبة الأمريكية، ولا يتّسع المقام لذكر عشرات الأمثلة التي تنأى عن الحصر في هذا المقام، لنعود بالإشكال إلى عقدته؛ وهي الرّوائي العربي المثقف في مواقفه وتلقي جمهور القرّاء لها.

لعلّه من المواقف البارزة في عصرنا، موقف حادّ ذاك الذّي أعلنه الرّوائي المصري المعروف صنع الله إبراهيم حين رفض جائزة «ملتقى القاهرة للإبداع الرّوائي» في دورته الثانية العام ٢٠٠٣، حيث برّر في كلمته موقفه بأنّ الجائزة فاقدة لقيمتها ولا تعني شيئا أمام مآسي فلسطين والعراق، وطالب باتخاذ موقف حازم تجاه إجرام الصهيونية، وهو موقف لا يجب حصره في الدّلالة السياسية فقط، ذلك أنّه يستغرق ضرورة المجتمع والثقافة العربية والفاعلين فيها، ومهما كان ردّ المثقفين العرب على الموقف إلّا أنّه يكون قد استجاب ولو لطموح عاطفي ولبى رغبة في التعبير لدى المثقفين بالرّواية من قرّائه، وفي موقف آخر يطالعنا الرّوائي العربي الكبير حنّامينة في نصّ وصيته العام ٢٠٠٨؛ والذّي آثر أن يكون رسالة مباشرة وخطابا موّجها- بدلا من الصيغة الأدبية كما عوّدنا كبار الكتّاب-، والتّي من أهم

ما جاء فيها: «قد كرّست كلماتي لأجل هدف واحد: نصرة الفقراء والبؤساء في الأرض»، وذكر كذلك «الشعب والوطن» وعمرا كاملا في اغتراب عن الذّين سيبكون موته، ممّا يعني أنّ كتابته الرّوائية على مدى نصّها وجدت ونمت ضمن محضن فكري ثقافي محيّز بهوية واعية، ومن المواقف أيضا بعض المراجعات ذات الدّلالة لدى المثقف الرّوائي العربي من مثل ما أعلنه الرّوائي الجزائري رشيد بوجدرة في تحوّله إلى الكتابة باللّغة العربية بدلا عن اللّغة الفرنسية، فهو موقف يخبر في تأويله عن إرادة تواصلية طلبها جمهور واسع من المنتمين إلى الثقافة العربية ونصّها.

يكتمل الرّوائي مثقفا في دوائر نصوصه الثلاثة، ويعني ذلك وعيّا وظيفيا بالفعل وصناعة الرّأي، وتسجيل انتماء ثقافي محكوم بنظام حضاري متراتب من الفكر إلى النصّ إلى العمل والتطبيق؛ وهي حدود النصّية العامة للذات في إنجاز وجودها، ولتعزيز الفهم نذكر بعض مواقف للرّوائي «العربي» المنفي في المختلف الغربي وثقافته، تصديقا للتعاضد والتلازم الجذري للنصّية في مثلثها المشكّل للذات، وكما استوضحنا سابقا فإنّ الانتماء الإيديولوجي لدى بعض الرّوائيّين العرب كان اختيارا مركبا مرتبكا لذاتهم؛ فهم فكّوا الارتباط التراثي التاريخي مع ثقافتهم واستدعوا لفراغهم بديلا ثقافيا غربيا مكتسبا بشكل مبتور وبصيغة ميكانيكية، وقد جعلهم ذلك يكونون هوامش للمركزية الغربية؛ فلا هم صاروا غربا ولا هم بقوا على أصولهم، سيما مع فشل البرامج التغريبية للنخب والجماهير التّي طالما عوّلوا عليها في استكثار أتباعهم، ما جعل وضعهم مأساويا بحالات اغتراب قاسية وحادّة تصل حدّ المرضية، ممّا جعلهم ينخرطون في اتجاه نقدي تشويهي تقويضي في تكرارهم للّعنة على كلّ من قاومهم، ولم يحصّلوا

جمهورا يذكر عدا بضع قرّاء أفراد في مجتمعات لم تستسغ أن تقرأ لمن يصفها بأبشع الأوصاف، وبعض دوائر ترعى مشروعهم لأنّها جزء منه.

ومن المواقف التّي تؤكد حالة المنفى الاغترابي للمثقف الرّوائي، نذكر على سبيل المثال بعض الاستجابات العاطفية والعقلية جماهيريا ونقديا، في شأن بعض النصوص التّي كتبت ضدّ جزء من الدّين مثلا، كما هو في الموقف الجماهيري الأزهري الثائر على رواية «وليمة لأعشاب البحر» للسوري حيدر حيدر، والتّي نكاد نقول أنّها اكتشفت بالصدفة ممّا يحمل الموقف على قراءة مؤدلجة، وكذلك ما حدث مع نجيب محفوظ نفسه في روايته «أولاد حارتنا»، فالجمهور صاحب موقف يريد للرّواية وذاتها المثقفة حالات من الالتزام، ولذلك يلعب دور الرقيب على نصّيتها التّي لايجب أن تخرج عن نصّية تستغرقها وتحيطها، ووصفنا لهذه المواقف من الجمهور بالجزئية مبرّر بأنّها كانت إيزاء نصّ أو بعض منه، وفي الأغلب يخرج المثقف الرّوائي بتأويل على نصّه يسترضي جمهوره، ويحاول أن يراعي حقّه في التقويم، لكنّ حالات أخرى ليس من الممكن وصفها بالجزئية وهي تلك التّي تتعلق بالمثقف المنفي، وفيها ليس ثمّة من حوار تقويمي بين قرّاء الرّواية وذاتها، لأنّ الجمهور منصرف عنها ويكتفي بالخبر المنقول عن قرّاء نقّاد لهم ثقة الإنابة، وفي هذا لا يسترضي الرّوائي هذه الجماهير أو يعتذر لها لأنّه في الأصل يسفهها ويرى أنّها «غوغاء قاصرة الفهم»، ومن ذلك فئة الفرانكوفيليّين في المغرب العربي، فهذا الرّوائي المغترب بوعلام صنصال الجزائري؛ الذّي بدأ يكتب الرّواية في سن متقدمة، أصدر روايته الأولى «قسم البرابرة» سنة ١٩٩٩ باللّغة الفرنسية طبعا، والتّي أبان فيها عن قراءة إيديولوجية ذهبت إلى حدّ الأسف على رحيل الاحتلال الفرنسي عن

الجزائر، وقدّر أنّ ذلك «خسارة حضارية؟؟»، ولأنّها وثيقة إيديولوجية بامتياز احتفى بها الناشر والناقد الفرنسي، وروّج لها الإعلام الموّجه، ومرّة أخرى يؤكد هذا الرّوائي أنّه كاتب إيديولوجيا في شكل رواية ليصدر سنة ٢٠٠٨ نصّا آخر بعنوان «قرية الألماني»؛ والتّي ذهب فيها إلى حدّ ربط الثورة الجزائرية التحريرية بالنازية؟؟ فكان الثمن جوائز منحت لنصوصه، وكأنّ صنّاع الإيديولوجيا قد وجدوا مثقفا «عضويا» مأجورا لفكرهم وأهدافهم، وفي الموقف أدان صنصال الثقافة العربية وتاريخها التراثي بحقد مكشوف، بل وزار إسرائيل معلنا دعمه لها، وغير بعيد عن هذا ثمّة «روائي» آخر هو كمال داود صاحب رواية «ميرسو- تحقيق مضاد» Meursault, Contre-enquête الصادرة العام ٢٠١٣، وهو نصّ أثار جدلا إعلاميا تابعه الجمهور، وأخذ وجهة غير أدبية، حين لجأ داود إلى العدالة على إثر «إهدار دمه» من طرف أحدهم باسم الدّين، ولكنّ الأمر كان أكبر من صدام شخصين في رواق العدالة، بل بين ثقافة انتماء وثقافة تقويض (غربية/ فرونكوفيلية)، فهذا النّص هو اشتغال على نصّ ألبير كامو Albert Camus «الغريب/ L'étrager»، والتّي يقتل فيها فرنسي «ميرسو» عربيا جزائريا «نكرة» بلا اسم أو هوية، فيأتي داود ليكتب محققا في كشف هوية القتيل/ الضحية، ولكنّه لم يزد عن إعادة إيديولوجيا مكرّرة تدين الثقافة العربية الإسلامية وتحمّلها كلّ المآسي، بتمجيد للآخر الغربي، وكان الثمن قبض هذا الرّوائي لجائزة الغونكور الفرنسية العام ٢٠١٥.

بهذا التمثيل في اكتمال المثقف الرّوائي، يتضح وجوده الوظيفي فعّالا في توجيه المتواصلين معه عبر نصّية تمتد من الفكر الثقافي إلى النصّ الأدبي وصولا إلى نصّية الفعل/ الموقف، ويصير الجدل بين كاتب- قارىء، جدل

في صيغة عملية موجزها: ثقافة/ رواية/ موقف. فالموقف هو القوّة المتحققة في مسار إنتاج الذات المثقفة، وصناعة وعيّها بالوجود الثقافي الحضاري للفرد والجماعة، وفي هذا ما يزال الرّوائي العربي يكتب ويسجّل سيرورة تخلّقه في استغراق عملي يدفع بالفكر إلى اكتساب كفاءته الإنجازية، لكنّ ربط الهدف بدوافعه وعقد الصلّة الفعّالة بين السبب والنتيجة، مازال طموحا يناضل في سبيل توازن لا يلغي التراث ولا يستنكف عن الإفادة ممّا يرفد الرّاهن المتطلّع إلى ذات مثقفة فاعلة تحقق كفاءتها في التواصل الإنساني إنجازا.

مراجع البحث:

- إدوارد سعيد، صور المثقف؛ محاضرات ريث ١٩٩٣، نقله إلى العربية: غسّان غصن، راجعه: منى أنيس، دار النّهار للنشر، بيروت.
- إيان واط، نشوء الرّواية، تر: ثائر ديب.
- برنار فاليط، النص الرّوائي تقنيات ومناهج، تر: رشيد بنحدو.
- بيّير شارتيه، مدخل إلى نظريات الرّواية، تر: عبد الكبير الشرقاوي، ط١، دار توبقال للنشر، المغرب ٢٠٠١.
- تزيفيطان تودوروف، ميخائيل باختين: المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، ط٢، المؤسسة العربية للنشر، بيروت ١٩٩٦.
- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث؛ التحليل النفسي لعصاب جماعي، ط١، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١.
-جورج طرابيشي، نقد العقل؛ إشكاليات العقل العربي،ط١، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨.
- جون هالبرين، نظرية الرّواية؛ مقالات جديدة، تر: محي الدّين صبحي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ١٩٨١.
- د. حلمي بدير، دراسات في اللّسانيات التطبيقية، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٠.
- روجر آلان، الرّواية العربية، تر: حصّة إبراهيم المنيف، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٧.
- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي؛ فهم الأفكار التّي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، نقله إلى العربية: فاضل جكتر، ط١، العبيكان، كلمة، المملكة العربية السعودية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ١٤٣١ه/ ٢٠١٠م.
- صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ٢٠٠٥.

- طوني بينيت، لورنس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ط١، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ٢٠١٠.
- غسّان كنفاني، الآثار الكاملة، المجلد الرابع (الدّراسات الأدبية)، ط١، مؤسسة غسان كنفاني الثقافية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٧.

ثقافة، مثقفون، ومجتمع:
قراءة سوسيولوجية
في أبعاد العلاقة في ما بينها

د. ليليا بن صويلح*

«المثقف الذي لا يتحسس آلام شعبه لا يستحق لقب المثقف»

أنطونيو غرامشي

ملخص:

تبحث هذه الدراسة، ومن منطلق الوفاء بالتخصص السوسيولوجي لصاحبته في موضوع على درجة بالغة من القيمة العلمية والأهمية المجتمعية، إنه موضوع الثقافة والمثقفين بمقاربة علم اجتماعية تستحضر عديد المقاربات النظرية، والأطر التحليلية، والمنظومات المفهمية، التي اجتهدت وتجتهد في استيعاب الظاهرة الثقافية، فهم مضامينها، ثم مساءلة دور المثقف ومهامه في سيرورة البناء والتطوير المجتمعي.

انطلقت الباحثة من استعراض السياق التاريخي لمفهوم الثقافة، ثم بحث مجاله الدلالي في الفكر السوسيولوجي، والذي اتسم باختلاف المنطلقات التصورية والخلفيات الأيديولوجية، فاعتبرت على اثرها الثقافة بالنسبة

---

* أستاذة علم الاجتماع - جامعة ٨ ماي ١٩٤٥ - الجزائر.

للبعض بأنها ضابطة للسلوك الفردي وموجهة للضمير الجمعي،وللبعض الآخر بأنها ذات أصل مادي، تعبر عن أيديولوجية الطبقة المسيطرة، وهناك من اعتبرها ثقافة النخبة، ومن اعتبرها ثقافة العوام في زمن التكنولوجيا وصناعة الثقافة. كما وقفت الدراسة عند بحث السياق التاريخي لمفهوم المثقف وارتباط ظهوره بواقعة «درفيوس» ثم اقترانه بفكرة الخطر، مما جعل بعض المفكرين خاصة الانجليز منهم يسقطون عن أنفسهم صفة المثقف ولا يحبذونها إطلاقا.

اتجهت بعدها الدراسة لتقديم قراءة في طبيعة العلاقة البنيوية التفاعلية بين المثقف والمجتمع، واختصرتها في أشكال محددة، تراوحت بين الاندماج العضوي والوفاء بالمتطلبات، الانفصال وحالات الاغتراب بحثا عن الذات، وأحيانا أخرى تحدث المزاوجة بين التلاحم والقطيعة. لتبحث بعد ذلك في طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة، وتتمكن من صياغة نماذج بنائية لشخصية المثقف في علاقته بجهاز السلطة، فجاء نموذج المثقف ذو قابلية الارتداد، الذي تنجح السلطة في استمالته، نموذج المثقف ذو قابلية المعارضة، الذي يحتكم طاقات خفية كامنة للتنازع مع السلطة، نموذج المثقف المعتدل، ونموذج المثقف الملتزم الذي يفضل القيام بدوره الطليعي بعيداً عن الحكم.

ثم ركزت الدراسة على بحث ملامح الدور البنوي للمثقف في حركة التغيير الاجتماعي، وتمكنت من بناء نماذج تصورية جاءت كالتالي: نموذج المثقف القائد لحركة التغيير، والمثقف المغترب عن حركة الوجود، المثقف الواعي بغربته الذاتية، ومثقف الفضاء الافتراضي، الذي تبلور في عصر

التكنولوجيا، وقد كانت هناك في الأخير وقفة عند ظاهرة تسليع الثقافة، وما تروج له من قيم استهلاكية، تستند لجاذبية الصورة، لمتعة اللحظة الآنية، وبالتالي فهي تمنع العقل من تذوق الإبداع الفكري، وتضعف مستويات اختياراته، فينعكس ذلك لا محالة على فعالية أدواره الاجتماعية، ومساهمته التنموية في خدمة الفرد والمجتمع نحو مزيد من التقدم والرقي.

مقدمة:

إن الكتابة في الثقافة ليس بالأمر اليسير، فهي نتاج تراكمي لإبداعات وصنائع وأفكار أجيال عدة، أجيال مضت وأجيال لازالت تنتظر موعدها، لكنهم جميعا مشتركون في التواجد على محطات متلاحقة من مركبة الزمن، ثم إن محاولة الاستئذان ببحث أي جانب من الجوانب البنائية لكيان هذا المنتوج البشري والفكر الإنساني، والاجتهاد في دراسته والتعبير عنه عبر مجموعة قضايا تصورية ومنظومات مفهمية تؤسس لبنات نسقية لمنظومة معرفية، يعد من الجرأة والشجاعة والمغامرة في آن واحد، لأنه يسخر العقل بكل وعي وعن وعي لاختصار المسافة الزمنية في بضع صفحات ورقية، حيث يكون وزن الكلمة بالسنين ومقدار السطور بالقرون، للإبحار في أجواء نوعية ما بين محطات فكرية لها من الحمولة الوزن الكبير.

استقطبت إشكالية الثقافة اهتمام العديد من الباحثين والمفكرين على اختلاف منطلقاتهم الأيديولوجية وتخصصاتهم البحثية، فساهم ذلك في إثراء الحقل المعرفي لهذا المفهوم المحوري، الذي شهد حركة انتشار واسعة بين مختلف الحقول المعرفية إلى درجة أصبح لها في كل حقل معرفي معنى خاص يعطى لها بالإضافة إلى معناها المحوري المعقد.

ومما لا شك فيه أن تنامي الاهتمام بقضايا الثقافة والنخب المثقفة واستحواذه مجالا محوريا في تركيبة بنية الخطاب العلمي وإنتاجاته الفكرية، خصوصا في الآونة الأخيرة المتزامنة مع تطور الأبعاد الدلالية لسياق العولمة وما بعد الحداثة بمظاهرها الانفتاحية على ثقافة الآخر ومنظومته القيمية، فبرزت مواضيع عديدة مستوحاة من روح العصر الراهن وخصوصيته المنفردة، التي تجاوزت ما كان متداول في مختلف الحقول الثقافية والسياسية إلى غاية نهاية الثمانينات وبداية التسعينات مع سيطرة الايديولوجي، ليسحب تدريجيا تاركا مجال السيادة في الخطابات الأكثر تداولا عبر مجتمعات العالم المعاصر للفظ «الثقافة» وما انبثق عنها من تركيبات تبحث في مواضيع متعددة مثل ثقافة النخب وثقافة العوام، ثقافة الاغتراب وثقافة الانصياع، ثقافة التغيير وثقافة البناء، وغيرها من القضايا، ومما لا شك فيه أن هذا التحول يجعلنا ندرك الأهمية الإستراتيجية التي أصبحت تكتسبها قضايا الثقافة والنخب المثقفة في سيرورة التحولات التي أصبح العالم يشهدها في زمن العولمة ومجتمع المخاطر.

تتطرق هذه الدراسة لبحث إشكالات متعددة تتعلق بـ:

- ما السياق التاريخي لتطور مفهوم الثقافة وعلاقتها بالايديولوجيا؟
- ما حدود المجال الدلالي للثقافة في الفكر السوسيولوجي؟
- ما السياق التاريخي لمفهوم المثقف وعلاقته بفكرة الخطر؟
- كيف يمكن تشخيص طبيعة العلاقة بين المثقف ومجتمعه؟
- كيف يمكن تشخيص طبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة؟
- كيف يمكن للمثقف أن يساهم في حركة التغيير، ما طبيعة دوره؟
- ما حدود العلاقة بين المثقف والثقافة في زمن صناعة الثقافة؟

أولا- الثقافة: بين الطرح النظري والتصور الأيديولوجي

١/ السياق التاريخي لمفهوم الثقافة وعلاقتها بالأيديولوجية

عرف مفهوم الثقافة إنتاج العديد من المقاربات النظرية والأطر التحليلية التي حاولت تحديد مجال المفهوم من اجل صياغة دقيقة لتعريفه، فاتفقت جميعها على أن مفهوم الثقافة من المفاهيم المعقدة التي يمكن أن تنطوي على أكثر من دلالة، لذلك حدث تعدد الآراء حول أي من مظاهر الحياة الإنسانية ومعطياتها يشكل جزء من الثقافة ويندرج ضمن فضائها الدلالي. قبل الشروع في مناقشة هذا الجدل يمكن الوقوف عند بعض التعاريف اللغوية التي صيغت حول مفهوم الثقافة، ثم يتم التدرج بشكل منهجي.

تدل الثقافة في اللغة العربية من الناحية الاشتقاقية على الفطنة والذكاء والحكمة أحيانا أخرى، فقد أورد (ابن منظور) ثقف الشيء يعني حذقه، تقول العرب القدامى: ثقّف الرمح إذ هذبها مقوما ما بها من اعوجاج فطري، ورجل ثقف أي حاذق وفاهم وثقف الرجل أي صار حاذقا فطنا[١].

فالثقافة بهذا المعنى تعبر عن ملكات الإدراك والتمييز والحكم التي يتفرد بها الإنسان، وهو كائن طبيعي بالأصالة، وطالما أن الأشياء الطبيعية معوجة في الأصل، وأن ما اكتسبته من حسن وإتقان بادي فيها، إنما هو نتاج صناعة الصانع أو الفاعل، الذي لا يعدو أن يكون إما إنسان عاقل مبتكر، أو فاعل خالق ومبدع، فإن الإنسان – من حيث هو حيوان طبيعي- كائن معوج لا يُقوم إلاّ بالعقل، ولا قوام للعقل إلاّ بالشرع. «والعقل الشرعي من حيث

١- ابن منظور: لسان العرب، دار بيروت، لبنان، ١٩٥٥، ص٢٥.

هو عقل، أي ربط للغرائز الأمّارة بالسوء في الإنسان، بواسطة أوامر الله ونواهيه، هو معيار إنسانية الإنسان: إذا ساد لدى الإنسان كان إنساناً، وإذ لم يسد كان جاهلا وبهيمة وحيوانا طبيعيا، ومن تم كانت إنسانية الإنسان واقعة مكتسبة، وليست فطرية في الإنسان، وإنسانية الإنسان أو إنسيته هي المقابل لما نسميه في العلوم الإنسانية الراهنة بالثقافة»[1] أي بالمفهوم الدلالي الذي يجعل من الثقافة ذلك الاجتماعي المجسد في الأنماط السلوكية والأفعال الاجتماعية لأفراد المجتمع.

وإذا رجعنا إلى لفظ ثقافة في الغرب، وفي اللغة الفرنسية تحديدا – باعتبارها اللغة التي ظهرت فيها هذه الكلمة قبل غيرها في القرن السادس عشر حسب ما تذهب إليه اغلب الآراء– نجد اللفظ يشير إلى حقلين دلاليين متمايزين: حقل الإنتاج الفلاحي وهو مشتق من أصل لاتيني قديم هو Cultura التي تعني فلاحة الأرض من جهة وهي تعبر عن البعد المؤسس لوجود الإنسان الدنيوي بما يحفظ بقاءه البيولوجي، وحقل العبادة الدينية Culte وطقوسها وقواعدها من جهة أخرى، والتي تعبر عن البعد المؤسس لوجود الإنسان القدسي بما يحفظ أمنه النفسي وتوازنه الروحي.

غير أن كلمة Culte وبعد التطورات التاريخية التي عرفتها أوروبا إثر نهضتها أصبحت قليلة الاستعمال، وفي المقابل حدث انتشار واسع لكلمة

١- عبد السلام حيمر: في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين– من سوسيولوجيا التمثّلات الى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي ومن منطق العقل الى منطق الجسد (أو التطبع)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ١٥-١٦.

Culture وتمت استعارتها من حقل الفلاحة وإنتاجها الزراعي، لتُستعمل مجازيا للدلالة على فعل تنمية قدرات الفكر والعقل والروح وكل ما يتعلق بثقافة الفكر La Culture de l'esprit[1]. ومع هذه الدلالة الجديدة استقطبت الثقافة اهتمام الباحثين والدارسين المهتمين بقضايا التنظير السوسيولوجي للواقع الاجتماعي، وبناء أطر تحليلية لفهمه وتفسير آليات بقاءه وديناميكية توازنه، فكان التفكير في الثقافة كحركة ارتقاء جماعية من الطبيعة إلى المدنية، حدثت لتطوير أساليب التأدب في معاملة الناس- من خلال وظيفتي التربية والتعليم- التي تركز على تطوير وتهذيب ملكات العقل والذوق للارتقاء بجوانب الإنسانية في الفرد.

ومهم جداً أن ندرك أن كلمة الثقافة وما رافقها من مفاهيم كالايدولوجيا، المثقف والنخب المثقفة لم تظهر إلاّ في سياق تكون الحداثة في أوروبا منذ القرن السادس عشر وتطور وجودها خلال عصر الأنوار، فقد ارتبط ظهورها بظهور النزعة الإنسانية، وبالتصور العقلاني العلمي للكون، ومكانة العقل الإنساني فيه، لذا يمكن القول بوجود فضاء التقاء مشترك بين الأيديولوجيا والثقافة- باعتبارهما مادة للدراسة والتحليل- في كونهما ظهرتا معا، ونشأتا في سياق سيرورة الحداثة الأوروبية الغربية.

أما الأيديولوجيا من حيث هي ظاهرة إنسانية معاشة، فقديمة قدم الإنسان ذاته، وهذا يعني أن الوعي بها واعتبارها مادة علمية للدراسة والتحليل هو الأمر الجديد الذي لم تتهيأ ظروفه إلاّ في عصر الأنوار وتحديدا في نهاية القرن الثامن عشر في مناخ الثورة الفرنسية مع جماعة «أنطوان

١- نفس المرجع، ص ١٩.

ديستوت دو تراسي* Antoine Destutt de Tracy (١٧٥٤- ١٨٣٦) حيث اعتبرت الايديولوجيا «علم وضعي جديد يكون موضوعه هو الفكر البشري ذاته، أي الدراسة النقدية المنظمة للآليات التي بها تولد الأفكار وتتطور، وتترابط ترابطا يفضي إلى تكون المعارف والمذاهب ورؤى العالم في الفكر البشري»[١].

وقد تمحورت إشكالية الأيديولوجيا حول تفسير مختلف الشروط والآليات التي تتحكم في إنتاج المعرفة، التي هي لبنة الثقافة وأساسها، مع إبراز مختلف العوامل الخفية التي تصنع الهوة الفارقة أو المجال المتناقض بين محور المعارف، الأفكار الكامنة في العقول والأذهان والمعبرة على المستوى التجريدي، وبين محور الوقائع، التجارب الحسية في المستوى العملي الميداني، وحيث أن تزايد مستويات التناقض بين المحورين تشوش العقل الإنساني وتحول بينه وبين تأدية رسالته التقدمية، ذلك أن جماعة «دي تراسي» تؤمن بأن مسار الإنسان نحو مزيد من التقدم تستدعي بالضرورة تحرير العقل البشري من الأفكار الخاطئة والزائفة ومن الانخداع بظاهرها، وهي في تصور جماعة «دي تراسي» الأفكار الميتافيزيقية واللاهوتية، التي لا تكون

(*) تكونت جماعة «دي تراسي» من فلاسفة وعلماء ثوريين، ساهموا في الثورة الفرنسية وما أعقبها من تطورات سياسية، وقد كان نابليون بونابرت واحد من أعضائها، وذلك قبل أن يصبح امبراطور مهتم بإنهاء تداعيات الثورة الفرنسية وإقامة الإمبراطورية، وقد انتبه إلى خطورة الفكر النقدي على سلطته، فدفعه ذلك إلى معاداة أصحابه في هذه الجماعة والسخر منهم، ونعتهم بجماعة الأيديولوجيين الثرثارين البعيدين عن الواقع، التائهين الهائمين في فضاء الأفكار التجريدية، ومن تم انبثق المعنى القدحي السلبي للايديولوجيا واقترانه بسخرية نابليون من جماعة دي تراسي ومشروعها التحليلي النقدي للأفكار.

١ - عبد السلام حيمر، مرجع سبق ذكره، ص ٣٧.

مطابقة للواقع ولا خاضعة للتجربة الحسية، ذلك أن العقل في نظر هذه الجماعة، سليل فلسفة الأنوار عموما والاتجاه التجريبي خاصة، هو الذي يحكم العالم بطابعه النقدي وبعده الحسي، وتكون الأفكار الصحيحة المنبثقة في العقل من التجربة الحسية، هي التي تصنع الأحداث والوقائع وتفسيراتها الصحيحة المتحررة من كل أشكال التزييف والسطحية والتضليل للواقع.

وفي هذا المقام تتحقق المعرفة النقدية، وتبرز الأيديولوجيا بوصفها بنية فكرية ونظرية في المعرفة والأبستمولوجيا، تتجلى ووظيفتها المتقصية في أعماق السيرورة الإنتاجية للمعرفة الإنسانية، وهي بهذا الطرح تختلف اختلافا جوهريا في دلالتها واستعمالاتها عن التوظيف الماركسي لها، الذي يعتبرها بمثابة قناع تزيفي لتغييب الحقيقة، وهذا القناع مسخر أساسا لخدمة مصالح الطبقة المسيطرة، وإضفاء مزيد من الشرعية على شكل الوجود الظاهر وهرمية السلطة القائم.

غير أن النظرة الشمولية التكاملية للأيديولوجيا تتجاوز الكثير من ملامح هذا التقسيم الطبقي في الفكر الماركسي، لتعتبرها بمثابة مجموع أفكار وتصورات وقيم يحملها ويتوارثها العقل البشري، فتصنع ثقافته التلقائية ومعرفته السطحية ووعيه الجمعي، وهي بذلك بعيدة عن العلم أو المعرفة العلمية التي لا تتحقق إلاّ بالتوصل إلى صياغة قوانين تكشف الحركة الباطنية للظواهر وارتباطاتها العلائقية المتجاوزة كل مستويات السطحية والوصفية في الظواهر.

وبالرجوع إلى الثقافة يمكن القول أن أقدم التعريفات وأكثرها انتشاراً هو تعريف الانتروبولوجي الانجليزي «إدوارد تايلور Edward Tylor» (١٨٣٢-١٩١٧) والذي قدمه في كتابه «الثقافة البدائية Primitive

Culture» عام ١٨٧١ والذي يذهب فيه إلى تعريف الثقافة أو الحضارة بمعناها الانثروبولوجي الواسع بأنها «تلك المجموعة المعقدة أو ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد والعادات ومختلف التطبيقات التي يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع الذي ينتمي إليه»[١]. وتكمن نقطة قوة هذا التعريف الذي منحته هذه الاستمرارية عبر الزمن في جمعه بين الجوانب المادية والمعنوية رغم خلطه بين مفهومي الثقافة والحضارة واعتبارهما شيء واحد.

وغير بعيد عن هذا التعريف هناك من اعتبر الثقافة «جميع السمات الروحية والمادية والفكرية العاطفية التي تميز مجتمعا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وأساليب الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية، ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات، والثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وهي التي تجعل منه كائنا يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه والتعرف على ذاته»[٢]. فهي إذن ذات طبيعة رمزية، إذ تعبر عن جميع الأشياء التي يصنعها الإنسان، ويمارسها والتي تندرج في إطار المعطى الثقافي، وفي المقابل تكون الأشياء التي توجد أو تحدث بدون تدخل الإنسان تشكل جزء من عالم الطبيعة، فالثقافة بهذا الطرح هي شيء مغاير للطبيعة وهي دائما رمزية

1- Gérard Ignasse&Marc-Antoine Genissel, Introduction à la sociologie, université Paris 2, Ellipses, 1995, p77.

٢- لويس دولو: الثقافة الفردية ثقافة الجماهير، ترجمة عادل العوا، ط٢، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٢، ص ٩.

تكتسب بالتعلم وتشكل مظاهر للمجتمع الإنساني.[1] وقد ذهب مختص تربوي ياباني إلى القول بأن الثقافة هي «ما يبقى في الإنسان بعد أن ينسى كل شيء»[2] La culture c'est ce qui demeure dans l'homme lorsqu'il a tout oublier

وقد حاول كل من «كلكهوهن Kluckhohn وكروبر Kroeber» قبل ما لا يقل عن خمسة عقود من الزمن، إحصاء مختلف التعريفات التي وضعها العلماء والفلاسفة والمفكرون للثقافة، فوصلا إلى ما يفوق ١٦٠ تعريف، وهو ما يدل على صعوبة تحديد أبعاد المفهوم وزواياه الدلالية. وقد توصلا إلى أن أقرب تعريف للثقافة من حيث الدقة والشمولية هو تعريف عالم الاجتماع الكندي «غي روشيه Guy Rocher» عندما ذهب إلى القول إن الثقافة منظومة رمزية للتواصل بين أفراد الجماعة الاجتماعية، كيفما كان حجمها، مثلها في ذلك، مثل أحد مكوناتها وهو اللغة، وإنها أيضا منظومة للانتساب والانتماء إلى هويات تعمل الثقافة على إنتاجها والمحافظة عليها وتكريسها، إنها القالب الذي ينصهر فيه أفراد الجماعة انصهارا، يكسبهم سمات وخصائص مشتركة في التفكير والإحساس والفعل»[3]، ذلك أن الثقافة تعد «وحدة تفاعل بين مختلف أنماط التفكير والإحساس وقوالب الفعل المؤسسة للنماذج السلوكية السائدة عند جماعة من الأفراد، بحيث يمكن تميزها عن بقية الجماعات البشرية، وهو ما يعني أن الثقافة تصنع

١- هارلمبس وهولبورن: سوسيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، ط١، دار كيوان، دمشق، ٢٠١٠،ص ٧.

٢ - جورج طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، ط٢، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٢٩٣.

٣ - عبد السلام حيمر، مرجع سبق ذكره، ٣٢.

خصوصية وهوية الجماعة والمجتمع المنتمي إليه»[1]. مما يؤكد رمزية البعد التي ترتكز عليها وظيفة المنظومة الثقافية. لكن هل من الممكن الاحتفاظ بهذه العلاقة الدلالية بين الثقافة وخصوصية المجموعة في زمن العولمة الاتصالية؟ أم أن أطراف المعادلة قد طرأ عليها بعض التغيير، فصارت تستوعب فضاءا واسعا من البشر، كما أنها تجاوزت فكرة التأكيد على الخصوصية لتطرح بديل عنه يؤمن بالعالمية، الهوية العالمية والثقافة العالمية باسم الإنسانية!

يذهب «محمد عابد الجابري» إلى أن الثقافة هي ما يجعل الإنسان مثقف، وبأن تعريف الثقافة من منطلق الوطن العربي يختلف عن معناه الغربي الأنثربولوجي، فهو يتميز بتلك العلاقة العضوية اللغوية الاشتقاقية بين كلمة ثقافة وكلمة مثقف، وهي علاقة لا نجدها في اللغات الأوروبية حيث تنفصل الكلمة الدالة على الثقافة Culture عن الكلمة الدالة على المثقف Intellectuel انفصالا لغويا تاما فهما لا يشتركان في جذر لغوي واحد[2]. ويؤكد الجابري بأن الوظيفة التاريخية للثقافة العربية هي وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي، العقلي، وظيفة الارتقاء بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلاّ به، ولا يكون إلاّ بها. وهو تعريف يغلب عليه الطابع الوظيفي البارسونزي، الذي يؤمن بحتمية الدور الايجابي لنسق الثقافي في المحافظة على التوازن النسقي، خفض بؤر التوتر فيه، وصيانة استقرار الوضع.

1- Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale, regard sur la réalité sociale, 3 vols. Edition HMH, 1992, vol 1: L'Action sociale, p.109.

٢- محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (٢٥) قضايا الفكر العربي (١)، ط٢، بيروت، ١٩٩٩، ص ١٨.

درس «كريستوفر جينز» عديد التعريفات التي صيغت حول الثقافة، وتمكن من تصنيفها حسب معايير محددة، فتوصل إلى انه يمكن التمييز بين أربع معاني رئيسية لمصطلح الثقافة:

أولا: الثقافة ينظر إليها أحيانا كحالة للفكر State of mind تتوفر لدى نخبة في المجتمع وتجعلها أفضل من البقية، فشخص ما يصبح مثقفا حينما يرتقي نحو فكرة الكمال أو انجاز طموح إنساني، وفي هذه الحالة تعتبر الثقافة صفة نوعية تكتسب من جانب النخبة القادرة على التعلم والراغبة فيه. يجد هذا التعريف صداه لدى بعض الباحثين مثل «ماثيو آرنولد Matthew Arnold» (١٨٢٢ – ١٨٨٨) وهو يعتبر أن الثقافة هي «دراسة الكمال، والتي من شأنها أن تقود إلى كمال متناسق بتطويرها لكل جوانب إنسانيتنا ثم إلى كمال عام بتطويرها لكل أجزاء المجتمع، والناس يصبحون مثقفون بإتباعهم طريق الكمال»[1]. وهو يعتبر أن هيمنة النزعة المادية تبعد الناس عن الكمال، غير انه بالمعرفة ودراسة الناس أرقى أنواع الشعر والأدب سيكون بمقدورهم تطوير إنسانيتهم ليصبحوا قريبين من الكمال، ويساهمون في النشاط التنموي لمجتمعهم، وهو يعتبر أن مفتاح كل ذلك يكمن في القراءة، يقول آرنولد «إن حياة الإنسان في كل يوم تعتمد من حيث قيمتها وتماسكها على ما يقوم به من قراءة أو عدمها في ذلك اليوم، وكذلك على الشيء الذي قرأه أيضا».

ثانيا: في هذه الحالة يتخذ التعريف بعد أكثر شمولية، فيظل نخبوي مثل سابقيه لكنه بدلا من أن يركز على الأفراد يتعامل هذه المرة مع

---

١ – هارلمبس وهولبورن، مرجع سبق ذكره،ص ٤٠.

المجتمعات، فيعتبر أن بعضها أكثر رقيا وتحضرا من البعض مثل ما ورد في أفكار هربرت سبنسر والتي اعتبر من خلالها أن المجتمعات الغربية أكثر تطورا قياسا بغيرها من المجتمعات، فالثقافة هنا مرتبطة بفكرة الحضارة ومستوى بلوغها في الوحدة التحليلية للمجتمع.

ثالثا: يركز هذا البعد في مقاربته للثقافة كونها إطار جماعي للفنون والأعمال الذهنية والنشاطات الفكرية التي يمكن إيجادها في المسارح وفي قاعات الأوبرا وفضاءات اللوحات الفنية والمكتبات العامة الذي تتوفر لدى مجتمع محدد، وبهذا المعنى يطلق على الثقافة ضمن هذا البعد بالثقافة العليا High culture. ويصبح من السهل ضمن هذا البعد تحديد حقول فرعية في علم الاجتماع مثل حقل علم اجتماع الثقافة واحتوائه مثلا علم اجتماع الفن، علم اجتماع الموسيقى، علم اجتماع الأدب.

رابعا: يتعامل هذا التعريف مع الثقافة كأسلوب حياة يتبناه افراد المجتمع، وقد تم اعتماد هذه المقاربة من طرف رالف لنتون حيث يؤكد «أن ثقافة المجتمع هي طريقة حياة أفراده، التي تنبثق عن مجموعة الافكار ومنظومة العادات التي تعلموها وساهموا فيها ثم تناقلوها فيما بينهم من جيل للآخر».[1] ويعد هذا التعريف الأكثر تداولا بين معظم الباحثين الاجتماعيين المعاصرين، لأنه تضمن جميع المسائل الفرعية التي تهم علم الاجتماع.

٢/ المجال الدلالي للثقافة في الفكر السوسيولوجي:

لم يحظ مفهوم الثقافة بإجماع الباحثين والمنظرين في حقل السوسيولوجيا، فجاءت مقاربتهم متعددة، متباينة في زوايا تركيزها، مختلفة في منطلقاتها

---

١ - نفس المرجع،ص ٨.

التصورية وخلفياتها الايديولوجية ليس للثقافة فحسب، ولكن لبنية المجتمع الكلية وأدوارها الوظيفية. فقد تناول الاتجاه الوظيفي مقاربته للثقافة من منطلق تطوري مرتبط بتطور المجتمع، فالتغيرات الجوهرية في المنظومة الثقافية والقيمية تحدث فعلا عندما تتطور المجتمعات، أي عندما تحدث تراكمات كمية ونوعية تسمح بتغيرها من الحالة البسيطة التي تشهد النمطية المتجانسة إلى الحالة المعقدة التي تشهد درجات من التنوع العرقي والديني والإقليمي.

يؤكد «دوركايم Durkheim» أن الثقافة هي ذات أصل اجتماعي، تنقل من جيل لآخر، تضبط سلوك الأفراد وتلزمهم بالامتثال لقواعدها، غير أن تأثيرها على الأفراد يكون أكثر قوة في ظل المجتمعات البسيطة التي يسودها التضامن الآلي Méchanical Solidarity وحيث يتطور المجتمع ويصبح تقسيم العمل أكثر تخصصا، ويسود بين الأفراد نتيجة اختلاف أدوارهم التضامن العضوي Solidarity Organic تبقى الثقافة المشتركة أو الوعي الجماعي أمر ضروري وإن كانت مستويات تأثيره تشهد تراجع عما كان عليه الحال في ظل التضامن الآلي. فتحول المجتمع من البساطة إلى التعقيد يرافقه تغير في القيم المنتهجة، مثلا يتم تقييم الأفراد في الحالة الأولى طبقا لانتمائهم العائلي والقرابي، بينما تقييمهم في الحالة الثانية يستند إلى قيم أكثر موضوعية وعقلانية ترتبط بمستوى الأداء ودرجة الانجاز، وهو ما يساعد على انتشار مظاهر الرضا الوظيفي والعدالة الاجتماعية.

أما «تالكوت بارسونز Talcott Parsons» فقد اعتمد مجال دلالي واسع للثقافة ودورها الوظيفي في استدامة بقاء النسق وتوازنه، وقد ميزها عن البيئة المادية والشخصية الفردية، وإن كانت هي التي تربط بين العناصر

المختلفة للنظام الاجتماعي، فالثقافة تعمل على التفاعل الاجتماعي بين الأفراد عندما تهيأ لهم شكل اتصالي مشترك ومتفق على مضامينه الرمزية وكلماته الدلالية.

والثقافة بما توفره من أنظمة رمزية تحدد أنماط السلوك المقبولة اجتماعيا تُلزم الأفراد بضرورة الامتثال لها والخضوع لأحكامها، تعد أساس وجود المجتمع الإنساني كما أنها شرط وظيفي لبقائه واستمراره، عبر ما تزوده للأفراد من معارف وخبرات ومعلومات تمنحهم قدرة التكيف مع النمط الحياتي السائد، واستيعاب خصوصية تنوع أدوارهم، والتوافق مع مختلف الذهنيات والمتطلبات الوظيفية، مما يساعد على تنمية شبكة العلاقات الاجتماعية، وإدارة مختلف المواقف الحياتية التي يصادفها الشخص سواء تعلق الأمر بمواقف الأحداث المعيارية Normative Events أو مواقف الأحداث الموازية (شبه المعيارية) Para-normative Events التي تحدث بشكل مواز متكرر في حياة الفرد وتصنع لديه تراكمية الخبرة والمعارف التي تميز نموذج الثقافي عن بقية النماذج.

وهناك تعاريف عدة استلهمت من الإطار الوظيفي مرجعية لها، فراحت تعرف الثقافة من منطلق أدوارها الاجتماعية نحو «تطوير ذات الفرد وتنمية ملكاته الفطرية بدراسة الآداب والفنون، وعلى الصعيد الاجتماعي تدل كلمة ثقافة اليوم على جملة الوجوه الفكرية والأخلاقية والمادية والمذاهب القيمية وأساليب الحياة التي تميز حضارة من الحضارات»[1].

١- بلقزيز عبد الإله: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٢.

ومن الخطأ الاعتقاد بأن الايدولوجيا المسيطرة أو النظام القائم لا يواجه حالة صراع حول توزيع القوة الثقافية والأيديولوجية وما تعبر عنه من ثقافات فرعية، حتى وإن كان صراع غير متكافئ ولكنه يظل صراع مع القوى المعارضة التي تسعى إما إلى التفاوض مع النظام وتدعوه إلى تغيير بعض جوانب أيديولوجيته ومراجعتها، أو تدخل في حالة من المقاومة الشديدة معه تعكس رغبتها القوية في إسقاطه واستبداله بنظام ذو طابع أيديولوجي مغاير.

ولأن الثقافة منتوج فكري ديناميكي، فهو يخضع لقانون الحركة والتغيير ولا يمكن أن يعرف الجمود موضعا له، ذهب «وليام توماس Thomas» الذي نشر بحثا عن «الفلاح البولوني في أوروبا وأمريكا» للقول «إن الثقافة ليست كحقيبة سفر ينقلها الشخص من مكان إلى آخر، هو نفسه لا يتغير ومحتواها أيضا لا يتغير، الحقيقة غير ذلك، هل يكون الشخص بعد الهجرة مثلما كان قبلها؟

ثم إن الثقافة في مسارها الحركي تخضع لقانون التفاعل مع موجودات نفس الطبيعة، وهي في هذه الحركة التفاعلية منتجة لسيرورة بناء عملية تثاقف، حيث يطرح التأثر بثقافة أخرى مسالة التثاقف، ويعد الباحث الأمريكي «باول Powell» أول من استخدم كلمة تثاقف سنة ١٨٨٠عندما كان مهتما بدراسة التحولات التي تحدث في نمط الحياة والتفكير عند المهاجرين، عند اتصالهم بالمجتمع الأمريكي، ونتيجة تراكم نتائج الأبحاث التجريبية في و.م.أ تم إنشاء لجنة علمية سنة ١٩٣٦ متخصصة في ظواهر التثاقف، أصدرت تعريفا جاء فيه «التثاقف هو مجموعة الظواهر الناجمة عن اتصال مستمر ومباشر بين مجموعتين من الأفراد ذوي ثقافات مختلفة، ينتج

عنه تغيرات في المنوالات الثقافية لإحدى المجموعتين أو لكليهما»[1] وطالما أن إمكانية التأثر من كلا الثقافتين واردة ومتكافئة بخضوعهما لمبدئي الرضا الانتقائي والندية، فالأمر بعيد عن مظاهر الاثنوسانترية.

وانطلاقا من التوجه المادي الذي يعتنقه «كارل ماركس Marx» فقد اعتبر أن الثقافة لها أصل مادي في عمل الإنسان، وهي تنشأ من الفعالية الإنتاجية، بعد أن يوسع الفرد نشاطاته إلى ما وراء حاجاته الضرورية، يبدأ بتطوير وعيه الذاتي، وهذا يسمح له وبقوة في خلق ثقافته الخاصة[2]. ما يعني أن الاختلاف الثقافي يرجع إلى اختلاف ظروف الوجود المادي وسيرورة إنتاجه.

وتعبر الثقافة في الطرح الماركسي عن «مختلف مكونات البنية الفوقية للمجتمع وتعبيراتها المؤسساتية...وتعتبر البنية الفوقية للمجتمع مجالا للصراع بين التيارات والمذاهب، وليس ذلك الصراع إلاّ صدى للصراع بين طبقات المجتمع وتعبيرا عنه»[3] وتعد البنية الفوقية الأكثر تطورا هي بنية المجتمع الاشتراكي الأوروبي، بالقياس إلى المجتمع الرأسمالي، والذي اعتبر في وقت ما البنية الأكثر تطور بالقياس إلى أشكال المجتمعات ما قبل الرأسمالية.

تؤكد الماركسية أن الثقافة لا تمتلك قدرا كبيراً من الحرية والاستقلالية عن المؤثرات الاقتصادية، فالثقافة تعكس دائما الوجود المادي والاقتصادي للطبقة التي أنتجتها، لذلك يذهب ماركس إلى اعتبار الثقافة تعبير ونتاج

١- جورج طرابيشي، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦.

٢- هارلمبس وهولبورن، مرجع سبق ذكره،ص ٢٦.

٣- عبد السلام حيمر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢.

عن أيديولوجية الطبقة الحاكمة والمسيطرة، التي توظف كامل قوتها ونفوذها في تحديد معالم ثقافة المجتمع. يقول ماركس وانجلز «إن أفكار الطبقة الحاكمة هي الأفكار المسيطرة في كل زمان، بمعنى أن الطبقة المسيطرة ماديا في المجتمع هي بنفس الوقت القوة المسيطرة عقليا. فالطبقة التي تمتلك وسائل الإنتاج المادية تكون لها بنفس الوقت السيطرة على وسائل الإنتاج الفكرية، وبالنتيجة تصبح أفكار من لا يمتلكون وسائل الإنتاج الفكرية خاضعة لتلك الطبقة، فالأفكار المسيطرة ليست أكثر من كونها تعبير عن العلاقات المادية المسيطرة»[1].

وفي المقابل تكون الطبقة (العاملة) الشعبية العريضة تعاني من وعي طبقي زائف، وكل ما لديها من معتقدات وثقافة تتأثر وتتشكل بفعل الطبقة الحاكمة، غير أن دوام هذا الوضع عل ما هو عليه غير وارد في المقاربة الماركسية، لأن ماركس وانجلز قد ذهبا إلى القول بأن ثقافة المجتمع ككل سوف تتغير نتيجة تطور الوعي الطبقي لدى الطبقة العاملة التي سيصبح بإمكانها رؤية الأشياء وفق الايدولوجيا المشوهة للطبقة الحاكمة، وسيصبح في النهاية باستطاعة الأفراد الرجوع والعودة لإنتاج الأشياء المعبرة عن حقيقة وجودهم الإنساني.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل استمر تماسك الطبقة العاملة وتلاحم كيانها العضوي؟ ألم ينبعث من أبناء الطبقة العاملة أفراد أسسوا طبقة أخرى عرفت بالطبقة التكنوقراطية التي تحررت من مظاهر استغلال البرجوازية؟ أما زال الصراع ذو طبيعة اقتصادية مادية؟ أم أن الماركسيون

---

١ - هارلمبس وهولبورن، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.

الجدد أمثال رالف داهرندروف قد نبه إلى صراع آخر ذو طبيعة اجتماعية يكون متوافق مع تركيبة البنية الطبقية في هذا الزمن ما بعد الماركسي؟

لقد حاول الماركسيون الجدد التخفيف من حدة العلاقة بين متغيري الثقافة والمادة، فذهب «ريموند وليمس Raymond Williams» من خلال نظريته عن «الثقافة والمجتمع» إلى القول بتأثير العوامل الاقتصادية على الثقافة، ولكنه أنكر إمكانية اعتبارها العوامل الوحيدة المحددة للسيرورة الثقافية، بمعنى أنه أسقط الحتمية الاقتصادية في صنع الظاهرة الثقافية، فدعا إلى ضرورة التعامل مع الثقافة باعتبارها طريقة أو أسلوب حياة يمس جميع مظاهر الواقع الاجتماعي، دون إقصاء أو استثناء لأي جانب منه.

ويذهب «كلارك Clarke» إلى أن الأفراد يولدون ضمن ثقافة معينة ترتبط دائما بالخبرات والظروف المادية للبيئة التي ينشأ فيها، وهذه الثقافة تميل إلى تشكيل الطريقة التي يرى فيها الأفراد الوجود، هذه الطريقة يسميها كلارك بـ«خارطة المعاني Maps of Meaning» وهي خاضعة للتغيير مع الزمن.

تساءل «بيار بورديو Bourdieu» وهو الذي آمن على الدوام بمقولة «من يملك، يحكم ويبسط نفوذ سيطرته على الآخرين» عمن يمكن أن يحكم ويسيطر على البنى الذهنية للأفراد، في مرحلة أصبحت حاسمة من تطور المجتمع، اصطلح عليها بمرحلة «مجتمع المعلومات» حيث أصبح امتلاك المعلومة، واستحواذ المعرفة طريقاً مختصراً للمادة والاقتصاد، فصارت المعلومة عاملاً حاسماً في صنع مجال واسع من القوة التأثيرية على عقول الأفراد.

وقد وقف بورديو عند تأثير واحدة من أهم الآليات المعتمدة في سياق الحركة التأثيرية، فأفرد لها كتاباً مستقلاً «عن التلفزيون» اعتبر من خلاله أن «التلفزيون يكشف عن خطر كبير جداً يهدد مجالات مختلفة على مستوى الإنتاج الثقافي، من فن، وأدب، وعلم، وفلسفة، وقانون»[1] ويبرز هذا الخطر في إمكانية وصول التلفزيون وتمريره رسائل ومعلومات تكون واضحة ومفهومة بين كافة أفراد المجتمع فتؤسس نموذجاً ثقافياً في أوساطهم، لكن حذار هي ثقافة الحس المشترك للعامة ولا يمكنها أن تنافس ثقافة النخبة والقلة المثقفة.

وعلى هذا النهج واصل أنصار الثقافة النخبوية ممن ينتمون إلى مدرسة «فرانكفورت» علماء الاجتماع الألمان من أشهرهم أدورنو Adorno، هوركهايمر Horkheimer، هربرت ماركيوزMarcuse حين أشاروا إلى انحطاط العمل الفني كأحد جوانب الثقافة، في ظل المجتمع الصناعي، فاعتبروا أن الوسائط الجماهيرية من تلفزيون، كمبيوتر، وسائط تواصل اجتماعي تؤثر سلباً على الأعمال الفنية، وتجعل منها سلعة قابلة للاستهلاك بدون تذوق والمزايدة مثل أي سلعة في السوق، فهي تخضع لأسلوب جديد من الإنتاج هو «الاستنساخ الآلي» الذي يؤسس لصناعة الثقافة، وهو أسلوب يقوم على جعل الفن بما فيه من عصارة إبداع متاح للجميع وبأسعار ضعيفة تكون متاحة للعامة لكنها تفتقد عنصر الأصلية، فهي جميعها خاضعة لمنطق الاستنساخ، الذي تتدحرج عبره الثقافة من سلم النخبة إلى فضاء العوام.

١- بيار بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة درويش الحلوجي، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٣٣.

وإذا كان الوضع الدولي في صورته الخارجية يشيع ثقافات فرعية ترسم كاريكاتير الكيان الواحد بفروع ثقافية متعددة للحفاظ على الخصوصيات المحلية والهويات القومية، إلاّ أن حقيقة الواقع ومساحة فضائه تسمح باستضافة ثقافة القوي وتستبعد ما دون سواه، وعلى طريقة هذا الوضع الاقتصادي تُعمم الأوضاع في باقي المجالات. وهو ما يؤكده الباحثان «هانس بيتر ومارتن وهارولد شومان» كتابهما «فخ العولمة» ضمن إشارتهما إلى حقيقة مؤلمة مفادها أن المجتمع المعولم هو مجتمع الخمس الثري، وأمّا الأربعة الأخماس الباقية فهم مجتمع الفقراء، ٢٠٪ من سكان العالم في مستوى من الأمن الاقتصادي والصحي والنفسي والتعليمي والثقافي كذلك، في المقابل يكون ٨٠٪ في مستوى عال من التهديدات الغذائية، التربوية، الصحية، والأخطر من كل هذا التهديدات الثقافية التي تسعى لتأصيل حياة الاغتراب في ذواتهم، فيغدو كيانهم مجرد وجود مفتقر لماهيته.

تذهب هذه الدراسة إلى تبني مدخل متكامل متعدد الأبعاد في مقاربتها للثقافة وصياغة تعريفها الاجرائي، فتعتبرها من منطلق المنظور البنائي بنية جوهرية في كيان المجتمع، تقنن تفاعل الوجود الإنساني ببعديه المادي أو الروحي، وتضبط وظائفه على نحو يحفظ ملامح حياة اجتماعية، يكون فيها الفرد مهيئاً للتحكم في ذاته وإدارتها بشكل متوازن فعال، وفي نفس الوقت مؤهل للتكيف الايجابي مع محيطه ومساعدته في حركته التطورية.

ومن منطلق المنظور الوظيفي يمكن اعتبار الثقافة ميكانيزماً محورياً يحدد أسلوب الحياة وشكل التبادل الإنساني، فيوضح ما ينبغي وما لا ينبغي في إطار وحدة الجماعة، ويضبط أنماط سلوك الأفراد، وطرق معيشتهم ونشاطاتهم، وعاداتهم وتقاليدهم، التي تعبر عن خصوصيتهم التاريخية.

والثقافة حسب هذا المنظور الوظيفي تعد آلية أو ميكانيزم دمج اجتماعي، يساعد الأفراد على الاندماج داخل الجماعات الاجتماعية ومشاركتهم منظومة القيم والمعايير والقواعد الاجتماعية التي تحقق انتساب الفرد وانتمائه إليها.

ومن منطلق التفاعلية الرمزية يمكن اعتبار الثقافة فضاءً تفاعلياً ذا طبيعة رمزية، يوفر آليات دمج الأفراد داخل جماعات اجتماعية ينتسبون إليها، من خلال تشاركهم منظومة قيم ومعايير وقواعد مشتركة تحدد أدوارهم الاجتماعية، وتنظم ممارساتهم وأفعالهم، وتؤسس تصوراتهم وإدراكاتهم للواقع الاجتماعي، وتصنع هوياتهم الاجتماعية، ما يجعلهم يشعرون بأن ما يتقاسمونه من قيم ثقافية هو نابع من ذواتهم، أي أنه يعبر عن المستوى الفردي، غير أن مجال تأثير هذه القيم يتعدى كيانهم الفردية ويقع تناقله من مجموعات وعبر أجيال متلاحقة وهو ما يصنع رمزية البعد الخارجي لهذه القيم الثقافية ومعه تتحقق موضوعيتها واستقلاليتها عن الأفراد وعلى حد تعبير دوركايم تصنع شيئيتها، طالما أن الثقافة هي ظاهرة اجتماعية في أساسها.

ثانيا: السياق التاريخي لمفهوم المثقف وعلاقته بفكرة الخطر

لم ير مفهوم المثقف النور إلاّ في الأزمنة الحديثة، وفي اللغة الفرنسية تحديداً قبل أن ينتشر توظيفه إلى باقي اللغات الأخرى، فحتى الربع الثالث من القرن التاسع عشر لم تكن كلمة «مثقف» قد دخلت في مجال التداول، وقد خلا منها أكبر قاموسين للغة الفرنسية في وقته، القاموس العام الكبير «لابيار لاروس» (١٨٦٦ - ١٨٧٨) ومعجم ليتريه (١٨٧٦).

وكان لابد من انتظار إصدار الكاتب والروائي الفرنسي «إميل زولا» مقالته الشهيرة بعنوان «إني أتهم» ثم توليفه رفقة آخرين من الشخصيات

المرموقة في مجال الفكر والأدب أمثال أناتول فرانس، ومرسيل بروست، وليون بلوم، ولوسي نهير، وغيرهم إصدار بيان حمل توقيعهم ونشرته جريدة لورو الفرنسية يوم ١٤ جانفي ١٨٩٨ بعنوان «بيان المثقفين» Manifeste des intellectuels، وذلك على إثر واقعة «دريفوس» الشهيرة والتي تتلخص في أنه سنة ١٨٩٤ حكم على ضابط فرنسي، من أصل يهودي، يدعى «الفريد دريفوس» بالنفي إلى غيانة بتهمة التجسس لصالح ألمانيا، وكانت هذه التهمة موضع شك من طرف عائلته وأصدقائه الذين استطاعوا أن يثبتوا، بعد عامين زيف الوثائق التي أدين بسببها، فاتجهوا إلى الرأي العام الفرنسي يستنهضونه للمطالبة بإعادة المحاكمة، واستطاعوا أن يجندوا شخصيات مثقفة أمثال زولا وزملائه لإصدار بيان المثقفين، وقد انقسم الرأي العام الفرنسي إزاء هذه القضية إلى معسكرين: أحدهما يطالب بإعادة المحاكمة ويضم شخصيات يسارية واشتراكية شكلت «التجمع الجمهوري» الذي رفع شعارات ليبرالية تدافع عن حقوق الإنسان. أما المعسكر الثاني فكان يضم الوطنيين خصوم الجمهوريين الذين عارضوا إعادة المحاكمة وهددوا بالقيام بانقلاب، وبعد موجة صراع قوية بين الفريقين، انتصر الجمهوريين وأعيدت محاكمة الضابط دريفوس، وخفض الحكم إلى عشر سنوات سجنا، ثم رفعت القضية إلى محكمة النقض التي ألغت الحكم وأطلقت سراح الضابط وأعادت إليه اعتباره[1]. لقد شكلت هذه الحادثة أثراً بالغاً في سياق الحياة الفكرية والسياسية الفرنسية، وقد

---

١ - محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية حفريات استكشافية، في المثقف العربي-همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان، ط٢، بيروت، ٢٠٠١، ص ٤٣.

وصفها «جورج كليمنصو» الذي كان في حينه زعيم اليسار الراديكالي قبل أن يشغل لاحقاً منصب رئيس حكومة بأنها «تعبئة عامة للمثقفين» فتحولت بذلك إلى مرجعية تاريخية تؤسس لأول استخدام لمفهوم المثقفين.

ومهم جدا الإشارة أن مفهوم المثقف منذ انطلاقته الأولى، قد حظي بحالة تعارض وعدم اتفاق في المضمون الدلالي له، ففي الوقت الذي اعتبره الجمهوريون أنصار دريفوس مشبعاً بقوى التغيير الايجابية، ضمير المجتمع، والناطق باسم حقوق الإنسان والمدافع عن أمنه واستقراره، اعتبره الوطنيون أعداء دريفوس منشغلاً بأمور الآخريين، متدخلاً في ما لا يعنيه، وعميلاً لشؤون غيره.

إن حالة الصراع الأيديولوجي لدور المثقف بين التثمين الايجابي والتبخيس الانتقاصي المبتذل، ستتكرر مرة أخرى في أعقاب الحرب الباردة التي شهدت تأجيجا غير مسبوق إليه للصراع الأيديولوجي بين أنصار الماركسية وخصومها، مع بروز موقفين متناقضين من المثقفين مثّله من جهة أولى «جون بول سارتر» الذي بدا في دفاعه عن المثقفين، مثل شخصية إميل زولا، ومثله من الجهة الثانية ريمون آرون الذي كتب ضدهم أهجيته المشهورة «أفيون المثقفون». «فسارتر من خلال نظريته في الالتزام رفع المثقف إلى مرتبة «كاهن العصر»، ملزماً إياه بأن يكون وكيل الضمير الإنساني الكوني، والمحامي عن قضايا الشعوب المظلومة والطبقات المحرومة والمعذبين في الأرض، والمجند لقلمه الأدبي. وفي المقابل فإن ريمون آرون اليميني الهوى والسوسيولوجي التكوين، اعتبر أن الوظيفة الأولى للمثقف ليست السياسة بل البحث عن الحقيقة، ومن تم فقد ندد في «أفيون المثقفين» الذي استعاد فيه مقولة ماركس عن «الدين أفيون الشعوب» ولكن

بعد أن قلبها ضد المثقفين. بالأوهام والأساطير التي يعمر بها عالم هؤلاء المثقفين. فهم قد كفوا عن أن يكونوا طلاباً للحقيقة ليصيروا سدنة في هيكل الأيديولوجية التي قامت لهم مقام دين جديد يوظّفون أقلامهم في خدمة لاهوته، بدلاً من توظيفها في خدمة التحليل المعرفي والنقدي للواقع»[١].

وقد ذهبت بعض الشخصيات العلمية والفكرية البارزة مثل «برتراند راسل المختص في قضايا المعرفة إلى التبرؤ من الانتساب إلى طبقة المثقفين فاعتبرها محلقة فوق التاريخ بعيدة عن الواقع، كذلك أعلن «جورج أورويل» أنه لا وجود في انجلترا لمثقفين، قاصدا بذلك أن المثقف بالنسبة للفرد الانكليزي العادي هو الأجنبي، وأن كلمة مثقف التي تم استيرادها من البيئة الفرنسية، بقيت مرتبطة دلاليا بالثورة، إذن بفكرة الخطر والشغب التي يتجنبها الأفراد العاديين ويرون فيها إزعاج للسلطة القائمة، التي كثيرا ما يخافون انتقامها وعقوبتها. لكن بالنسبة لفئة المثقفين الحقيقين والمعتدلين، فالأمر يتعلق بإنتاج الفكرة المتمخضة عن وضع العقل الواعي المميز بين الصح والخطأ، التي تبحث تطوير أوضاع المجتمع وشؤون افرداه نحو مزيد من التطور والرقي والرفاهية.

وبعيد عن فضاء المنطلقات الأيديولوجية المهيمنة على الفضاء الدلالي لمفهوم المثقف، واقترابا من الناحية الاصطلاحية العلمية، يذهب ونستون تشرشل إلى القول بأنه «لا يصير الإنسان مثقفا إلاّ بعد أن ينسى كل ما تعلمه على مقاعد الدراسة»[٢]، لذلك يذهب «إدوارد هيريو Herriot» إلى القول بأن الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء. والنسيان هو

١- سمير إبراهيم حسن: الثقافة والمجتمع، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٧، ص ١٠٨.

٢- جورج طرابيشي:، مرجع سابق ذكره، ص ٢٩٤.

عنوان على التأصل الواعي في الثقافة، فالإنسان لا ينسى كل شيء إلاّ بعد أن يكون حفظ كل شيء. ويعتبر غرامشي أن كل إنسان هو إنسان مفكر نتيجة امتلاكه العقل فهو حيوان عاقل L'homme est un animal raisonnable، ولكن ليس لكل إنسان في المجتمع وظيفة المثقف.

والمثقف في المجال التداولي العربي هو من تكون «مهنته استهلاك المواد الفكرية والمساهمة في إنتاجها ونشرها»[١]. فهو شخص يتعامل بفكره مع المادة المعرفية، فيستهلكها أو ينتجها أو يعيد إنتاجها باستخدام الفكر الذي يؤدي دورا مزدوجا من حيث هو وسيلة الإنتاج ومضمونه في نفس الوقت. وقد ترجم «سعد الدين إبراهيم» كلمة Intellectuel بكلمة مفكر واستخدمها بديلا عن كلمة مثقف في بحثه حول «تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب» ويوضح أن المفكر هو «من تكون صناعته الأساسية هي الفكر أو الثقافة، أو من يستحوذ الاشتغال بالفكر والثقافة ويمنحهما قدرا كبيرا من الاهتمام والجهد والوقت[٢].

ويذهب «محمد اركون» في تعريفه للمثقف بقوله: «المثقف هو الإنسان الذي يتحلى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحري، وذات نزعة نقدية واحتجاجية، تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط»[٣]. فاركون يجرد المثقف من أي قيد يمكن أن يفرض عليه باسم السلطة الروحية أو الدينية أو الوضعية، والتي يمكن أن تعيق حريته النقدية، أو تكبح نشاط فكره المستقل

١- محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص ١٩.

٢- فلاديمير ماكيسمنكو: الانتلجنسيا المغربية، المثقفون أفكار ونزاعات، ترجمة عبد العزيز بوباكير، ط١، دار الحكمة، الجزائر، ١٩٨٤، ص١١٣.

٣- محمد أركون: الفكر الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣، ص ٠٥.

المتحرر. ويرى احمد عيساوي أن مقاربة أركون للمثقف والتي تصوره على انه مجرد كائن ارستقراطي منعزل عن مجتمعه، يشكل طبقة برجوازية منعزلة عن الواقع والناس، يرتبط بممارسته الثقافية ضمن سياق المجتمع العلماني الذي مارس فيه حقبة طويلة من نشاطاته العلمية والمعرفية[١].

ويذهب «محمد حافظ دياب» في تعريفه للمثقف، فيراه محصورا ضمن السياق العربي الإسلامي في شخصية الفقيه، الموجه والقائم على شؤون الجماعة المسلمة، بما توفر لديه من عقل راجح وعلم وافي حول كيفية تسير شؤون مجتمعه وأفراده حسب مقتضيات الشريعة الإسلامية وبنودها القانونية، وهو بذلك يخالف المنطلق الأيديولوجي العلماني الذي اعتنقه محمد أركون في مقاربته للمثقف ومهامه الاستعلائية عن واقع المجتمع العربي.

ويذهب «صلاح كامل» إلى اعتبار المثقفين جميع الاشخاص الذين ترتبط مهنتهم بالنشاط العقلي سواء كانوا أدباء، اساتذة، اطباء، مهندسين، فنانين، رسامين وكل من يحتكم الى العمل الفكري في أدائه المهني[٢]. ويرى الباحث إدوارد السعيد أن المثقف له معنى قديم يقتصر على كل ما هو خاص بالذهن أو بالعقل أو بالفكر المنطقي[٣]. ويرى زكي بدوي أن المثقفين هم أفراد يتميزون عن باقي أعضاء المجتمع بالخبرة والمعرفة وقد يحصلون عليها

١- احمد عيساوي: مقاربات وأبحاث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر- تيارات وقضايا فكرية معاصرة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ٢٠١٢، ص ٧٥.

٢- صلاح كامل: الانتلجنسيا، هذا اللغز البرجوازي، دار الفارابي، لبنان، ١٩٧٩، ص ٠٧.

٣- ادوارد سعيد: المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، ط١، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٠٩.

عن استعداد أو التزام مترتب على وظيفتهم المهنية التي تستدعي مثل هذه الخبرة أو المعرفة[1].

ويذهب «علي حرب» إلى اعتبار المثقف مفتقد لفاعليته، لأنه أهمل خصوصيته ولم يعمل بها، والمقصود بها عنده «اضطلاع المثقف بدوره الخلاق في إنتاج الفكر وصناعة المعرفة. فهذا هو رهانه: خلق واقع فكري جديد، بإنتاج أفكار جديدة، أو بتغيير نماذج تفكير، أو بابتكار ممارسات فكرية جديدة، أو بإعادة ابتكار الأفكار القديمة على أرض الممارسة» فهو يريد إبقاء المثقف في رسالته المقدسة دون أن ينحرف إلى فضاءات أخرى تغريه، فيحذر من وهم النخبة الذي يراه في «سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصيا على الحرية والثورة، أو رسولا للحقيقة والهداية، أو قائدا للمجتمع والأمة. ولا يحتاج المرء إلى بيانات لكي يقول بأن هذه المهمة الرسولية الطليعية قد ترجمت على الأرض فشلا ذريعا وإحباط مميتا...وهكذا يجد المثقف نفسه اليوم أشبه بالمحاصر...ما يفسر وضعية الحصار هو نرجسية المثقف وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفائي، أي اعتقاده بأنه يُمثّل عقل الأمة أو ضمير المجتمع أو حارس الوعي. إنه صار في المؤخرة بقدر ما اعتقد أنه يقود الأمة، وتهمّش دوره بقدر ما توهّم أنه هو الذي يحرّر المجتمع من الجهل والتخلف» لذلك فهو يدعو المثقف إلى أن «يرتدّ على أفكاره بالسؤال والفحص، وأن يتحرر من أوهامه النخبوية، لكي ينصرف إلى مزاولة مهنته الأصلية التي هي الاهتمام بالأفكار، والاشتغال على المعطيات الثقافية...فتحرير المجتمع هو مسؤولية يحملها المجتمع بكل قواه وفئاته

---

١ – أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، ١٩٨٢، ص٢٢٢.

وقطاعاته، ومهمّة يشترك في أدائها جميع الفاعلين الاجتماعيين، بصرف النظر عن انتماءاتهم وبيئاتهم ومواقعهم»[1].

وتبرز جميع هذه التعاريف تركيزها على البعد العقلي، الفكري، التصوري الرمزي في مقاربتها لشخصية المثقف، الذي يهب الكثير من وقته وجهده وتركيزه لتأسيس بنيته المعرفية وتحديثها بشكل مستمر يواكب مختلف المتغيرات والتطورات الحاصلة، وهو يستثمر قوة عمله في النشاطات الذهنية العقلية الموجهة لمخاطبة الواقع السوسيولوجي واستيعاب ديناميكية تواجده واستمراريته.

وتذهب هذا الدراسة إلى صياغة تعريف إجرائي للمثقفين كإشارة إلى مفردات النخبة الاجتماعية التي تتمتع بالأهلية الفكرية الكافية التي تجعلها تؤسس جماعة فاعلين اجتماعيين تتمتع بالقوة المحركة لتنظيم الشؤون العامة، والتعبير عن أوضاع المجتمع وظروف أفراده بكل عقلانية وموضوعية، وحتى المساهمة في الفضاء السياسي من أجل الصالح العام، دون أن تحدث عملية ضياع لهويتها الأصلية كمثقفة، وهي معادلة صعبة التحقيق على مسرح الحياة الواقعية، لذلك يفضل الكثير من الدارسين والمثقفين الفصل بين المجال الثقافي والفضاء السياسي، على أن الجمع بينهما يمنح شرعية كبرى للتغيير الاجتماعي والفعل البنائي، من حيث أنه يجمع بين قوة المعرفة، حكمة العقل ونفوذ السياسة وقوة سلطتها. وفئة المثقفين في أدوارها الوظيفية هذه تستدعي توفر مستويات عالية من الوعي الاجتماعي، للوفاء بهذه الالتزامات المهنية والاهتمام بقضايا الشأن العام، والتي يستحيل

١- علي حرب: أوهام النُخبة أو نقد المثقّف، المركز الثقافي العربي، ط٣، دار البيضاء، ٢٠٠٤، ص ص ٩٨.٩٩.

تحققها دون التمتع بقدرات فكرية منتجة لأصناف معرفية تتجاوز الثقافة العامية للحس المشترك، فترقى في تراتبية سلم المعرفة، وتكون مؤهلة لصياغة أطر تحليلية لفهم الأوضاع المجتمعية، والكشف عن الارتباطات القائمة بين مختلف البنى والوحدات الاجتماعية، وتفسير تفاضلية القوة بين مختلف الأطراف والفئات، مع فعالية أدوار هذه النخبة في المساهمة الايجابية نحو صنع التغيير الاجتماعي بما يخدم تطور مجتمعها، ويكرس حقوق أفراده باتجاه مزيد من الرقي والرفاهية.

ثالثا: قراءة في طبيعة العلاقة التفاعلية بين المثقف ومجتمعه

مما لاشك فيه أن العلاقة بين طرفي معادلة مثقف/ مجتمع هي علاقة تفاعل متبادل، فالمجتمع يصنع وعي الفرد، ويمنحه مجالا واسعا لانتقاء العديد من الأدوار الاجتماعية، فيستلهم منه أحلامه وتطلعاته، وفي المقابل يلتزم المثقف- في الحالات العادية الطبيعة- بالمساهمة الفعالة في الفعل البنائي لثقافة مجتمعه، فيعزز لبنات القوة فيها، ويرمم جوانب الضعف منها، إنه يحظى بالقوة الإبداعية والفطنة الاجتماعية التي تجعله يجيد الاعتناء ببيئته المجتمعية، باستيعاب أحلام وتطلعات أفراد مجتمعه، ثم بلورتها وصياغتها في شكل أهداف قياسية قابلة للتحقيق، وهو يناضل من اجل تجسيدها ميدانيا لأن فيها تكتمل سعادتهم وتتحقق رفاهيتهم، ولعل قائمة الأولويات تتصدرها الدعوة إلى العلم وتيسير سبل تحصيله، فيه وبه تتحقق الثقافة، وتتزين ملامحها، سبيله في ذلك استخدام العقل وحسن توظيفه، وهو بكلمات أبي حامد «منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية للعين» به يرتقي المثقف ويتطلع بجودة عالية في الالتزام بمسؤولياته الثقافية خدمة لمجتمعه،

ولكن من دون أن يضيع ذاته أو أن يتقوقع على وجوده داخل فضاء المسموح، فيغدو في العضوية التقليدية سياج حدوده، وأركان مجاله «إنه يتمثل ثقافة مجتمعه...وهو في الوقت نفسه يأبى أن يكون أسير سلبيات الواقع القائم، فيعمل على تجاوزها، ويعمد إلى الاعتكاف لتحقيق الصفاء الذاتي واستلهام الحق، والاعتكاف فرصة، وقد يكون شرطا لتجلي المتوحد، غير أن هذا التجلي يفقد غايته، ويبطل معناه إذا لم يكن تمهيدا لعودة الذات المتجلية إلى البيئة الاجتماعية التي نشأت فيها»[1]. وهو ما يبرز مسار الحركة الدائرية لوظيفة المثقف، والمتخذ من المجتمع نقطة انطلاق للارتقاء في مستويات تجريدية من التشخيص، حيث ينشط أداء البنى الذهنية وتبدع التركيبة العقلية في صياغة أطر تحليلية لفهم الوجود الاجتماعي وتفسير آليات اشتغاله، وعند هذا المستوى من الإنتاج الرمزي يعاود المثقف حركته، باتجاه جذوره التاريخية في المجتمع بعدما يكون قد أنجز جزء من مهمته الثقافية، ثم يستوفي ما تبقى منها عبر شبكة تفاعلاته الاجتماعية مع عديد الأفراد، الجماعات، والتشكيلة الاجتماعية برمتها، طالما أن سبل التواصل قائمة وفرص التأثير واردة لتجسيد الغاية المنشودة نحو التطوير المجتمعي.

ومهم جداً بالنسبة للمثقف في إطار رسالة البناء الحضاري التي يلتزم بتحمل نصيب معتبر فيها، وذلك لما حظي به من طاقات، قدرات، معارف فكرية، وقوى عقلية، تؤهله للمساهمة في عملية التأسيس ثم التحيين المعرفي بشكل يحفظ استمرارية الرابط التفاعلي بين متطلبات

---

١ - أحمد صدقي الدجاني «لمحة تاريخية: حضارات إنسانية رئيسية وعلاقة مثقفين بمجتمعاتهم» في المثقف العربي- همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان،ط٢، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢١.

النسق المجتمعي ومنظومة البنية الثقافية، مستعينا في ذلك بتقنياته المنهجية، أطره المفهمية، أبنيته التحليلية، مما يساعده على تقديم تشخيص علمي لمجريات الواقع الاجتماعي، مع احترامه لمبدأ التماسف عن الواقع بمختلف أطرافه وفاعليه، للتحرر من منطق الضغوط الذي يمكن أن يُفرض، الأمر الذي يمنح خطابه قوة الشرعية الدلالية، وهو في مسار فعله الإبداعي التحرري منقاد لصوت الضمير فيه «فلا يؤتى خير إنتاجه إذا لم يصحب نشاطه تيقظ الضمير. فبالعقل ندرك الخير ونميزه عن الشر، ولكن ما الذي يردعنا عن هذا ويحفزنا إلى ذاك، وما الذي يضبط النوازع الفاسدة والمفسدة، ويحاسب النفس، بل يحاسب العقل ذاته! إنه الضمير» وهذا الضمير هو مبعث القدرة على إدارة الذات وتوجيه العقل، وضبط مساره الوظيفي إلى كل ما فيه خير ورقي.

ولأن الثقافة الإنسانية في مسار ديناميكية بحركة تفاعلية تتلاقى فيها جميع الثقافات الفرعية عبر ثنائيات زوجية، فنجد مثلا ثقافة الدول المتقدمة صناعيا وثقافة الدول النامية، ثقافة المجتمعات المتحضرة وثقافة تلك غير المتحضرة، ثقافة المجتمعات المتضامنة بشكل عضوي وثقافة الأخرى المترابطة آليا، وأعداد التصنيفات كثيرة ومتنوعة حسب المعيار المعتمد. إذن فمن الطبيعي أن المثقف أو فئة المثقفين عموما تشكل أهم المقومات البشرية لهذا التفاعل، ووظيفتها تتسم بالدور المزدوج، فهي من جهة تُعرف وتبين ثقافة مجتمعها، ومن جهة أخرى تتأثر بثقافة الطرف المقابل، وهي في هذه الوضعية التأثيرية تتخذ ثلاث مواقف أساسية إزاء الحضارة المؤثرة، مع إمكانية الانتقال من موقف إلى آخر عبر هذه المسيرة التفاعلية.

فهناك أولا موقف الرفض المطلق، وهو يتصف بقوة الإيمان وشدة التعصب ويدفع إلى الانكماش والإبقاء على عناصره الثقافية وهويته الأصلية دون أي رغبة للمراجعة أو التعديل يمكن أن تنجر عن التأثر بثقافة الآخر المقابل، إنه يرفض أية دعوة تمرير لفلسفة الإثنوسنتارية، هذا المصطلح الذي اخترعه العالم الامريكي «سومر Summer» في دراسته عن العادات Folkways عام ١٩٠٦ والذي اعتبر من خلاله أن الاثنوسانترية هي اعتقاد مجموعة من البشر، أنها مركز ينفرد بقوة التأثير في بقية المجموعات المحيطة، وهي تعتقد بأنها الأفضل وأن عاداتها صحيحة تستحق التمجيد والتبني، لأن ما دونها مبتذلة، تقع في أدنى المواقع التراتبية، فهناك عقدة الاستعلاء التي تؤمن بأحادية المنحى التأثيري، وهو ما يسقط عن التواجد في الحقل الدلالي لمفهوم التثاقف، حيث يكون الاتصال في الاتجاهين بشكل مستمر ودائم عبر ثلاث مراحل متتالية تبدأ بالتعرف على التعبير الظاهري، ثم تنتقل إلى توظيف العناصر المستعارة ومن تم إعطائها دلالة جديدة، هنا تتحقق عملية التمثل أو الاستدماج Assimilation.

وهناك ثانيا موقف القبول المطلق، الذي يعبر عن نموذج المثقف المتأثر بالغرب، وهو يتصف أيضا بقوة الإيمان وشدة التعصب، ويدفع إلى الانغماس في ثقافة المقابل بدعوى أنها ثقافة القوي الغالب، وهو كثيرا ما يعتقد أن الاستلهام منها والاقتداء بها، لدرجة الخطورة التي تجرده ثوب هويته الأصلية، لكنه يعتقد أن تلك الثقافة منبع القوة، وقد انتشر هذا النموذج بقوة مع اكتساح نظام العولمة وفلسفتها نحو بسط نموذج ثقافي يدعي احترامه واحتوائه للخصوصيات الثقافية الفرعية لبقية الأطراف المستضعفة حتى لا تشعر بنوع من الإقصاء والتهميش في ديناميكية العملية

الثقافية العالمية، وإن كانت قراءة الواقع تكشف عن هيمنة نموج ثقافي واحد استحوذ سمة الانتشار والسيطرة، وراح يرسخ لقيم الفردانية Individualisme بكل ما ينجر عنها من إضعاف رابط الوحدة بين الأفراد والجماعات وتفكيك قوة تضامنها، ومع ذلك فهي تعزز درجة التبعية والاعتمادية بين هؤلاء الأفراد والبنى، وتعمل على إدخالهم في شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية تستند إلى منطق للاشخصي في تعاملاتها الدورية وقضاء متطلبات حياتها اليومية على نحو يمجد العقلانية ويستبعد ملامح المنطق ذو الطبيعة الاجتماعية التي يعتبرها الكثير من مثقفي هذا النموذج أصل الضعف والخيبة والتراجع، ومن تم حدث انبهارهم، فانجرفوا في تيار التحديث وخضعوا عن وعي تارة مع القناعة الأكيدة أو عن غير وعي مع ضبابية الموقف، لهيمنة منتوج ثقافي غربي، اعتقدوه استحوذ قيم الأفضلية من حيث الجودة والكمال التي اعتبروها مفتقرة التواجد في المنتوج العربي، ولذلك قرروا الانفصال عن شرعية تأثيره، والهجرة الرمزية للانقياد في سياق قيمي ثقافي غربي صنعوا بذواتهم لذواتهم وجوب اعتماده وإلزامية تبنيه، فسارعوا إلى تكثيف قابلية الاستقبال لديهم، وفي تلك اللحظة ضعفت صلة الانتماء لديهم بالهوية الثقافية الأصلية، وتراجعت قوتها في المجال التأثيري لدواتهم، فحدث ضعف في تقوية نفوذ الأنا صاحبته موجات ضعف في مقاومة نفوذ الآخر ومجابهة اكتساحه للفضاء الثقافي للطرف المستضعف المعبر عن المثقف العربي.

وهناك الموقف الثالث الذي يعبر عن استجابة الفاعل الذي يأخذ بعين الاعتبار أن أسباب القوة نابعة من التطور العقلي والقيم الصحيحة، فيتحرى في الحضارة المؤثرة ماله قيمة ذاتية ويُقبل على أخذه واكتسابه عن

رغبة وقناعة[1] وهو الموقف الحكيم الذي يعتبر أحمد الدجاني أن أغلب المثقفين انتهوا في الرحلة إلى اتخاذه ويحقق تفاعلا ايجابيا مع تراثهم الحضاري فضلا عن التفاعل الايجابي مع الحضارة الأخرى، ذلك أنها من أهم نتائج التواصل الحضاري والتبادل الثقافي بين الشعوب والأمم.

كما يؤكد أنصار هذا الموقف ورواده ضرورة استحضار عنصر الدين، باعتباره أهم القوى المؤثرة في تشكيلة البناء الثقافي، فضلا عن دوره البارز في توجيه السلوك الاجتماعي للأفراد والجماعات والتأثير في قوالب التفكير وأنماط الاتجاهات، إذ يعد بمثابة مرجع مقدس لا ينحصر تأثيره في مجال محدد من مجالات حياة ذلك المجتمع، بل يمتدد لمختلف مناحي الحياة، لا يعني ذلك حدوث حالة تطابق تام على المستوى الواقعي بين منطق الدين المتضمن ثقافة دينية مقدسة تحكمها قواعد أصولية خالدة تخضع للحق، وبين منطق المجتمع الذي يعبر عن ثقافة دنيوية مندفعة بزخم الحياة وملذات الدنيا، بل يمكن القول أنه في المرحلة الراهنة حدث اتساع معتبر للمجال الدنيوي ونزعته العقلية في مقابل حالة انكماش للمجال الديني وسياسته الشرعية في مقاربة القضايا المجتمعية وتسيير شؤون الأفراد. ومن دون شك دور الدولة - باعتبارها التجلي الأسمى لأوضاع الجماعة وتفاعلاتها- لا يُستهان بقوته في رسم حدود هذه الحركة التغيرية لملتقى الدنيوي والمقدس.

لقد أفرز مثل هذا الوضع نوع من الازدواجية في بنية الشخصية وثقافتها، فهي حسب تعبير رالف لينتون «شخصية مزدوجة تتراكب فيها لا شعوريا شخصية الإنسان الديني الطامح دوما إلى التطابق مع مثل الشرع وقواعده،

---

١ - أحمد صدقي الدجاني، مرجع سابق، ص ٢٣.

وشخصية الإنسان الزمني التاريخي الذي يخضع سلوكاته ومواقفه لموازين القوى العينية بين مصالحه ومطامحه ومصالح الآخرين ومطامحهم، متخذا من الوسائل ما يراه ملائما مع مصالحه في الحال والمال، وإن تناقضت مع القواعد بما فيها قواعد الشرع»[1]، ولعل تواجد المثقف العربي في هذه الصورة التشخيصية تواجد لا يستهان به من في الفضاء المجتمعي.

كما أن هناك مستويات أو حالات من العجز يقع فيها المثقف وتعيقه عن بلوغ مستويات العضوية في الاندماج والتكامل بين إسهامات ذاته الفكرية، إبداعاته الثقافية، وبين مطالب المجتمع وانشغالاته يساهم في تأسيس أبعاد فجوة تقع بين المثقف، ما يجتهد فيه من منتجات فكرية رمزية، وبين الواقع السوسيولوجي للمجتمع، بحيث تصعب وربما تتعذر إمكانية التكفل بمطالب هذا الواقع لعدم تطابقها وتوافقها مع ما تم إنتاجه من أفكار وخطابات فكرية، هنا يبرز اللاتوافق ومعه حالة الاغتراب بين المنتج الفكري والواقع السوسيولوجي، تصاحبه حالة استياء من طرف السلطة السياسية التي تعتمد الشرعية في استبعاد بعض عناصر المنتوج الفكري الذي يشكل في منطلقاته الأيديولوجية وتوجهاته التصورية عنصر زعزعة لأمن المجتمع واستقراره لأنه لم يراعي خصوصية الواقع، وعلى العكس من ذلك تحدث حالة التوافق والالتحام العضوي بين إنتاج المثقفين ومطالب

---

١ – عبد السلام حيمر، مرجع سبق ذكره، ص ١٦.

العولمة في أساسها مشبعة بفلسفة النموذج الرأسمالي الذي شهد رواجا كبيرا بعد انهيار جدار برلين وسقوط الاتحاد السوفياتي بصورة رسمية، وإن كانت جذور العولمة قديمة، إذ أنها تمتد إلى القرن السادس عشر إن لم يكن قبل ذلك، وذلك على إثر اكتشاف أمريكا سنة ١٤٩٢ حيث أخذ العالم يتشكل تدريجيا وفق قواعد نظامية مستلهمة من الفلسفة الرأسمالية لتسيير شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

المجتمع بنية أرضية للتوافق تتراجع معها صور مقاومة السلطة واستبعادها للإنتاج المتعالي أو المتطرف.

يذهب برهان الدجاني إلى القول أن مهمة المثقف الأولى تتكرس في المستوى التصوري، التجريدي من خلال بلورة أفكار وصياغة أطر بنائية يلتحم المجتمع حولها ويسير وفق توجهاتها، ذلك أن التعبير عن المجتمع ومظاهره الخارجية أمر يسير، مُستطاع التحقيق من أي فرد يحيا بداخله، لكن الولوج إلى أعماق هذا المجتمع والكشف عن خباياه وأسراره واحتياجاته العميقة وتطلعاته المستقبلية يظل عملا نخبويا ومهمة متخصصة تتطلع بها حصريا الفئة المثقفة، نتيجة لما تحتكم عليه من أدوات منهجية، أطر تحليلية، مقاربات علمية ومنظومة مفهمية تؤهلها لبناء رؤية عميقة تستنطق من خلالها الجوانب اللامرئية والأبعاد الخفية المتعلقة بالواقع الفعلي للمجتمع، لكن ماذا لو حدث بعض التقصير أو بعض المغالاة والتطرف في هذه المهمة، وتدل حالة التقصير على أن مستوى التعبير عن احتياجات المجتمع وفهم معطياته لم تتجاوز مستوى الظاهراتية الزائفة التي كثيرا ما ينخدع فيها المدعيين لصفة المثقف، فيتهافتون على إنتاج خطابات خفيفة تلامس ظاهر المجتمع وتعجز عن التدرج الاركيولوجي لأعماقه، وفهم مكنوناته ثم التعبير عنها بأسلوب يستحدث ميلاد أفكار مجتمعية يتوقع إيجابيتها في تغيير الواقع، أما الحالة الثانية فتحدث نتيجة عدم الإدراك الواعي لفلسفة التغيير، حيث أن المطلوب هو فهم المجتمع وإدراك خصوصيته ثم محاولة تغييره نحو الأفضل، غير أن ما يحدث هو الانغماس اللاواعي ضمن أبنية المجتمع وتشكيلاته الرمزية بجاذبية قواها التأثيرية، فيحدث نوع من التمجيد والتجميل لهذا الواقع لدرجة أن «بعض المثقفين

حسبوا الظاهر باطنا والعابر باقيا والزائف صحيحا، فجعلوا مهمتهم ودورهم تخليد البنى البالية والقيم المغلوطة والمفاهيم الشائعة الخاطئة»[1].

كما يفسر البعض الانفصام بين المثقف ومجتمعه بحالة الاغتراب التي يعيشها هذا المثقف عن مجتمعه العربي واهتمامه بالطرف المقابل الآخر الغربي، ويوضح سعد الدين إبراهيم كيف أنتج هذا الاختراق الأوروبي ظاهرة الاغتراب الثقافي وأحدث تشوهات في بعض هياكل المجتمع العربي وأبنيته. ويذهب عبد الله عبد الدائم إلى القول بأن المثقف العربي يواجه حالة انفصام لكنه لم يصل إلى مرحلة القطيعة، وهو انفصال مزدوج يعبر في بعده الأول عن حالة الانفصال القائم بين الذات المثقفة والسلطة، أمّا البعد الثاني فيعبر عن حالة الانفصال الواقعة بين المثقف وبين مجتمعه، مع العلم أن هاتين الحالتين من الانفصال متكاملتين إلى حد بعيد وكل منهما يقود إلى تغيير الآخر.

رابعا: المثقف والسلطة وتعددية النماذج البنائية

تتعدد الكيانات الفردية للمثقفين وتختلف توجهاتهم الأيديولوجية ومقاربتهم الفكرية في التعاطي مع جهاز السلطة، ومع ذلك فهم جميعا أطراف فاعلة إلى حد ما، صحيح أن درجة الفاعلية تخضع لمبدأ النسبية، إلاّ أنها لا يمكن أن تسقط عن أحدهم، ومن تم فشخصية المثقف لا يمكن أن تنعزل بصورة كلية عن سيرورة البناء الاجتماعي، كما لا يمكنه أن ينعزل بذاته الفردية عن الذات الجماعية، فهو على حد تعبير الفيلسوف الايطالي

---

١ – عبد الله عبد الدائم «عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع» في المثقف العربي همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان،ط٢، بيروت،٢٠٠١، ص ١٥٥.

«غرامشي» من فئة المثقفين العضويين، يقول «إن المثقفين، بما هم مثقفون، لا يشكلون طبقة مستقلة، بل إن كل مجموعة اجتماعية لها جماعة من المثقفين خاصة بها أو هي تعمل على خلقها» وظيفتهم تتحقق بخدمة الجماعة المنتمي إليها، تحقيق الانسجام بداخلها، ضبط والسيطرة على زمام أمورها. وبالتالي فمحاولة تشخيص العلاقة القائمة بين المثقف والسلطة لا يمكن أن تتخذ تصنيف واحد مطلق في خصائصه البنائية، وفي نوعية علاقته مع السلطة. يذهب احمد عيساوي إلى إمكانية تصنيف المثقفين حسب متغير العلاقة مع السلطة إلى الأنواع التالية[1]:

– مثقفو السلطة، وهم الذين يشكلون الردء التبريري للسلطة، وجلهم من الانتهازيين واللامبالين والمتربصين والمنتفعين، ودورهم لا يرتقي إلى المشاركة في صياغة البرامج التنموية والتطلع إلى تحسين ظروف الأفراد، بل يقتصر إلى خدمة وتمرير مشروعات السلطة بغض النظر عن هامش انتفاع المواطن منها.

– مثقفو المعارضة، وهم من الناقمين على مشروعات وخطط السلطة، ينحصر دورهم في النشاط التوعوي لنقد السلطة، ثم حشد الجماهير وقيادتهم نحو حركة تغيير اجتماعي، ويقدم هذا النموذج أخطر أنواع المثقفين التي يمكن أن تواجهها الأنظمة الحاكمة.

– مثقفو النخبة (الانتلجنسيا) وهم الصفوة المثقفة المعزولة والبعيدة عن السلطة والمجتمع، لا يجديهم معاداة السلطة أو محاباة الجماهير، ينحصر دورهم في الرصد والمراقبة والنقد، فهم أشبه بالخبراء المحايدين، وهم في

---

١ – احمد عيساوي، مرجع سبق ذكره، ص ٧٩.

منأى من الصراع مع السلطة، أو تأييدها، هم أسرى عالم الافكار، لا يرضون باي ارتباط جماهري او سلطوي، لانهم يحرمهم من حيادية التفكير.

ويذهب «محمد حافظ دياب» في سياق تصنيفه لأنواع المثقفين وعلاقاتهم بالسلطة وأدوارهم إلى القول «إن الساحة الثقافية العربية في الوقت الحالي تمتلئ بأنواع مختلفة من المثقفين، فهناك المثقف الحاذق الذي يعيش على رضا الناس والسلطة معا، والمثقف الناقد المنخرط في مشروع جمعي، والمثقف النرجسي الذي يدّعي في كل وقت أنه قال ذلك، والمثقف الخبير الذي يقتصر دوره على تقديم المشورة والرأي، والمثقف المدرسي الذي يروي دائما عن غيره، والمثقف الإشكالي الذي يبحث عن تجاوز ما، ويعرف مسبقا أنه لن يحققه، والمثقف المرتزق الذي يكرس همه في الاستفادة من الامتيازات الداعمة لمصلحته، والمثقف العلمي المرتبط بالشركات العابرة للقارات..والمثقفون إمّا مهادنون للسلطة فهم من المرضى عنهم، أو معارضون لها، وهم المهمشون والمهانون، وهم الفئة الكثيرة المغلوب على أمرها».

نخلص إلى أن إمكانية صياغة نماذج بنائية للمثقف في علاقته مع السلطة لا يمكن أن تندرج في شكل بنائي واحد، ولا أن تتحدد في تركيبة منفردة، فهي تشهد من الاختلاف ما يؤهلها لصياغة التعددية في النماذج والتمايز في الأشكال الوجودية بحسب شخصية المثقف وفلسفته الأيديولوجية إزاء البناء الفوقي وما يمنحه من امتيازات.

فهناك من تنجح السلطة في استمالته بقوة الترهيب أو بحجة الترغيب، ويظهر في نموذج المثقف ذو قابلية الارتداد، الذي يحمل نوازع داخلية قوية تكون مؤهلة بأن تدفعه لأن يرتدّى عن عقيدة فضائه الثقافي، فتضعف قواه على المقاومة، وسرعان ما يخون وفاء الانتماء الأصلي، فينغمس في أحضان بنية

الفضاء السياسي وتجذبه مواقع السلطة، فينبهر بسراب قوتها ويعتقد في استدامته، «فيفرط بدوره الطليعي ويجند إمكاناته في خدمة السلطان، بعد أن سقط في الامتحان»[1] هذا الامتحان الذي يكشف رواسب الشحنات السلبية لديه، وقوى التشاؤم فيه، وقابليته للفشل والإحباط وفقدان الثقة بقدراته وطاقاته وسوء تقديره للموقع الذي يحتله وبما يمكن أن يمنحه لمجتمعه «وقد يصاب بعض المثقفين بالإحباط بفعل تحرقهم على إصلاح الأحوال في وقت يبدو لهم فيه أنها تتفاقم، وقد يظنون أن لدى السلطة عصا سحرية قادرة على التغيير حين يغفلون عن سنن التغيير، والمثقف الذي أوتي الحكمة محصن إزاء ذلك كله. وهذه الحكمة هي ثمرة اقتران الفكر النظري بالفعل العملي عبر المجاهدة في رحلة الحياة»[2] لكن هيهات أن تختزل حكمة المثقف وتنحرف عن رسالته، ومع هذا، فالأمر واقع ولا يمكن أن يستبعد بالنفي المطلق. وقد تحدث غرامشي عن هذا النموذج في صورة المثقف العضوي التقليدي، الذي يرتبط بالمجموعات القديمة والطبقات الآيلة للزوال، وهو يحدد موقعة ذاته ضمن أدوات الهيمنة على مستوى المجتمع المدني، الهيمنة التي تمارسها المجموعة الاجتماعية المسيطرة على مجموع الكيان الاجتماعي.

إن ما يمكن أن يطرح كإشكال في هذا المقام، هو وقوع المثقف في حالة اغتراب ربما يكون عن ذاته الفردية أو عن الذات الجماعية التي تحتضن وجوده الاجتماعي، ولكن قبل ذلك هي من تؤسسه، فيفقد قوى السيطرة والاندماج والتكيف، وتنمو بداخلة رغبة الهروب والهرع إلى فضاء آخر جديد عليه هو الفضاء السياسي، فيعجب بقبعته ويندفع لارتدائها بعد أن

١- أحمد صدقي الدجاني، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤.

٢- نفس المرجع، ٢٥.

يكون قد اسقط قبعة المثقف، أو ربما تكون سقطت عنه في حالة لا وعي منه، وبخلاف هذه الحالة فلا حرج في التواجد ضمن حالة التوازن المعتدل في الإبقاء على قبعة المثقف وفكره إلى جانب قبعة السياسي، فيجتمع منطق العلم، العقل والفكر مع منطق القوة، النفوذ، فتتفاعل آليات التفكير نحو هندسة التغيير الاجتماعي بكل حكمة، عقلانية وفعالية.

وهناك من المثقفين من يؤسس لذاته موقع الصمود أمام مختلف صور الترغيب وأشكال الترهيب، فينتج نموذج المثقف ذو قابلية المعارضة، الذييحتكم طاقات خفية كامنة للتنازع مع السلطة ومخالفة توجهات الجهاز السياسي إذا ما رأى عدم صلاحيتها لخدمة الوضع، وقد عبر عنه غرامشي في نموذج المثقف العضوي الجديد الناقد، المعارض للدولة، الذي يساهم في تعبئة المجموعة الاجتماعية الصاعدة وبلورة مطامحها وأهدافها وتطلعاتها، فيؤسس المثقف موقعه «كأداة من أدوات السيطرة على مستوى المجتمع السياسي، مستوى الحكم الذي يمارس عبر الدولة وفقا للقانون»[١].

ومهم جداً أن نشير إلى إمكانية انبثاق واشتقاق نموذج فرعي عن هذا النموذج المعارض لتوجهات البناء السياسي، يتسم بالاعتدال فهو نموذج المثقف المعتدل، الذي تخف معه سلطة المقاومة لجهاز الدولة، فهو يفصل منذ البداية في إرساء معالم حدوده مع السلطة، وهي لا تعني حدود القطيعة، بل حدود الخدمة حسب ما تقتضيه الضرورة، وهي حسب منطلقاته الأيديولوجية لا ينبغي أن تتعدى صور المشاركة الايجابية كتقديم بعض المشورات والاقتراحات والتوصيات فيما يتعلق ببرامج السياسات

١- محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية حفريات استكشافية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩.

الاجتماعية وخططها الإنمائية، إثراء بعض المناهج، تحكيم وتقييم لبعض البرامج وغيرها من صور المشاركة المعتدلة الموجهة لخدمة المجتمع واستحداث التغيير الايجابي لتحقيق التنمية المنشودة.

وهناك نموذج المثقف الملتزم، وهو من يفضل القيام «بدوره الطليعي بعيدا عن الحكم، حين يغلب الاقتناع بعدم جدوى التفاعل الايجابي معه في ظل سيطرة وتسلط الغلبة والقهر والفتن، فيضيء في موقعه ضمن اختصاصه، ومهم جدا عند هذا النموذج أن تستمر فكرة المشاركة والفعل الابداعي لديه قائمة في ظل أجواء الاختلالات القيمية والانقلابات المعيارية»، لأنه وكما يذهب «لويس لافال Louis Lavelle» وهو من اكبر الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين تقوم فلسفته على المشاركة، إلى أن الفعل الذي يقوم به الشخص (تحديدا المثقف) هو الذي يخرجه إلى الوجود ويصنع هويته، تلك التي تقع في المستوى ما بعد البيولوجي الذي يظهر فيه الإنسان ككائن مادي، كجزء من العالم «ولكن الحياة المادية التي يتصف بها ليست إلاّ وسيلة لاكتساب الأخرى...فهو يتلقى في جسمه مظهر الحياة ليستطيع أن يعطي لنفسه الحياة أو الموت حقا»[1] فهو كائن واعي، ويقاس وعيه بالفعل، بالإنتاج، وفي أعماق هذه العملية الإنتاجية الإبداعية ميلاد لذاته ولهويته.

والفرد المثقف بأدائه الفكري يمنح ذاته ماهيتها، والماهية عند لافيل «مساهمة كلية نعتمد عليها في أحكامنا، وماهية قيمية تنشطنا على العمل، ثم ماهيات ممكنة نختار من بينها الماهية التي نريد أن نحققها وهي الماهية الفردية التي يسبقها الوجود، والتي يسعى الإنسان لاكتسابها حتى يجعل من

1- Lavelle, L’erreur de Narcisse, GRASSET, Paris, 1939, p 132.

نفسه هذا الوجود أو ذاك»[1]. وأمّا إذا فشل في تحقيق وجوده، فإنه يتحول إلى شيء، ذلك أن الذات حسب لافيل ليست واقع معطى ولكنه تشكل واقع يتم بناؤه، فهو واقع يبحث عن نفسه، ولهذا فهو يدعو إلى ضرورة النظر إلى الأمام لا إلى الوراء لنجد نفوسنا «فالأمانة اتجاه الذات ليست بالكلية اتجاه شيء أو ماض، ولكنها، ومن وراء كل شيء وماض، اتجاه مقصد ما لم يستطيع أن يرضيه شيء ويمتاز بكونه يفتح أمامي، دائما، أبواب مستقبل جديد»[2].

فالمهم والمعتبر عند لافيل ليس هو الوجود من حيث هو اختيار حر للذات، ولكن اختيار الماهية الملائمة، لأن الوجود، في ذاته لا قيمة له، ولأن الماهية هي التي تقومه. ولذلك فهو يعتبر أن الماهية تكتفي بذاتها وليس الوجود مثلها، لأنه في حاجة إليها، ولا يمكنه أن يكون إلاّ إذا شارك فيها، فهي التي تصنع هويته وتمنحه شرعية الوجود والتفاعل مع الآخر عبر عديد الأدوار الاجتماعية في فضائه الاجتماعي.

خامسا: المثقف وحركة التغيير الاجتماعي، أي علاقة؟!

تتباين المقاربات النظرية والطروحات الفكرية في بحثها إشكالية العلاقة القائمة بين المثقف وحركة التغيير التي تطبع تركيبة البنية المجتمعية، يُعزى ذلك إلى الاختلاف في المنطلقات التصورية والرؤى الأيديولوجية لمفهوم المثقف، لحرية فضاء تواجده والتي في ظلها تتحقق شرعية أفعاله ومواقفه.

١- الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠، ص ٣٠٤.

٢- نفس المرجع، ص ٣٠٥.

ويمكن الاجتهاد في تشخيص ملامح هذه العلاقة، وذلك من خلال محاولة بناء نماذج تصورية استنادا إلى طبيعة المتغير المعتمد في عملية التصنيف.

النموذج الأول: المثقف القائد لحركة التغيير

هناك من يرى المثقف فاعل اجتماعي يستحوذ الايجابية في صنع إرادة التغيير، فهو «من تقع عليه قيادة الفكر وتطويره لدى الجمهرة الكبرى من الناس، من أجل تغيير المجتمع وتطويره. وهو بحكم إيمانه بدور الفكر والثقافة في قيادة التغيير وبناء المجتمع المتحضر، تقع عليه مسؤولية البرهنة على هذه الحقيقة وغرسها في وعي الناس، ونقلها من الأذهان إلى الأعيان، والوصول بها إلى مستوى العمل والتطبيق»[1]. إن تحميل المثقف مسؤولية صنع التغيير داخل فضاء المجتمع المنتمي إليه، يجعله غير مستبعد من دائرة الاتهام التي يمكن أن يقع فيها إذا انحرف عن مهمته الأصلية وأصاب الخلل دوره الوظيفي.

ولعل عنصر الوعي يتخذ لدى فئة المثقفين دور استراتيجي يتواجد في المستوى التأسيسي القاعدي، فيشكل سند أساسي وشرط ضروري لإضفاء

---

١ – عبد الله عبد الدائم، مرجع سيق ذكره، ص١٥٢.

الاغتراب مفهوم سوسيولوجي، استخدمه هيجل أول مرة سنة ١٨٠٨ بمعنى تاريخي، فاعتبر أن اغتراب الإنسان هو اغتراب تاريخي ينشأ نتيجة ظروف تاريخية، إذا قضى عليها قضى على الاغتراب. أمّا عند ماركس الذي يعتبر أشهر من أرتبط إنتاجه العلمي بظاهرة الاغتراب، وظفه لأول مرة سنة ١٨٨٣ ، واعتبر أن الفرد يمر أحيانا بأوضاع يفقد أو يكاد يفقد فيها ذاته، ويصبح غريبا أمام نشاطه وأعماله، وذلك أثناء تعرضه لقوى معارضة معادية ربما كانت من صنعه، لكنها في وقت ما تنقلب ضده، فيستنكر أعماله، ويفقد شخصيته، وفي ذلك ما قد يدفعه إلى الثورة اعتقادا منه لاستعادة كيانه المفقود.

شرعية البناء التاريخي لهذه الفئة وتفعيل نشاطها في سيرورة البناء، وهذا النشاط مرتبط في أساسه بتكوين الوعي الاجتماعي، وإنتاج المعرفة الاجتماعية التي تكون انعكاس حقيقي للواقع الاجتماعي «حيث يعمل المثقفون على خلق شروط تجاوز الأفراد والتجمعات الصغيرة لمصالحها الاقتصادية البحتة، من اجل تحويلها إلى قوى سياسية عامة قادرة على أن تصنع مصالحها الجزئية في إطار أوسع، وان تتكلم في صراعها مع التجمعات الأخرى لغة واحدة، أي لغة سياسية والمجتمعات التي تعجز عن تحقيق ذلك تبقى جماعات همجية ولا يمكن أن تكون مجتمعات مدنية بالمعنى الحقيقي للكلمة»[1] وهكذا تكون مسؤولية المثقف هي تأسيس قيم المدنية وهي مرهونة بتوفر عنصر الوعي الاجتماعي، وبعلاقة متعدية يصبح المثقف مسؤول عن خلق الوعي وتعزيز مستويات بنائه وتطوير آليات توظيفه مما يساهم في بناء قفزة نوعية على المستوى الفردي والعلائقي والمجتمعي بشكل عام.

النموذج الثاني: المثقف المغترب عن حركة الوجود

يعبر هذا النموذج عن حالة اغتراب* يقع ضمنها المثقف وتسلبه قدرة المساهمة في السيرورة الثقافية المؤسسة لواقع هذا الوجود الاجتماعي، لأنه يفتقد عنصر الوعي ليس فقط بوجوده الحاضر الراهن بل حتى بماضيه السابق، ذلك أنه لم يدرك مساره نحو إعادة ترتيب علاقته بالماضي وانغمس مباشرة في التموقع على سلم المستقبل، بل أقول اعتقد وخُيل له أنه اتخذ

١- برهان غليون «الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع» الاجتهاد، السنة ٢، العدد ٥، خريف ١٩٨٩.

موقعا، وهو في حقيقة الأمر» ينوسُ بين ماضٍ لا يستطيع التحرر منه، لأنه يمتلكه وبين مستقبل لا يستطيع الارتماء في أحضانه لأنه غير مؤهل له بعد: هو لا يملك من الاستقلال إزاء أحلام ماضيه وغيوم مستقبله ما يمنحه ما يلزم من الحصانة والثقة بالذات.

وليس من سبيل لتجاوز هذا «الوعي الشِقي، الذي يتقاسمه الماضي والمستقبل» وتصفيته غير سبيل واحدة في ما نعتقد، هي إعادة ترتيب العلاقة مع الماضي في الوقت نفسه، الذي نعمل فيه على بناء العلاقة مع المستقبل»[1]. وهذا أمر عميق في طرحه ودقيق في تناوله لأنه يدعو إلى إعادة التأسيس والبناء لوعي الثقافة أو لثقافة الوعي في الفكر الفردي ليرتقي إلى فكر مثقف، من خلال تخطيه لمرحلة التخطيط لثقافة المستقبل، لا بل أقول التخطيط لثقافة الماضي «التي تسمح بإعادة تأسيسها في وعينا، وإعادة بنائها كتراث لنا، نحتويه بدل أن يحتوينا. إن ذلك وحده هو ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل»[2].

ذلك أن الكثيرين ينظرون إلى المستقبل بتوجيه من الماضي الذي يسيطر على تفكيرهم ويستحضرونه كطرف منافس ومهيمن بتفاصيله ومشاكله ورواسبه على منطق الوعي والفكر كلما اتجهوا بأنظارهم إلى التفكير في المستقبل، فيُراودهم إحساس المنطلق/ الأسير، المتحرر/ السجين لعالم الماضي الذي يتعذر تجاوزه والابتعاد عن جاذبيته إلاّ من خلال الوعي به وفيه، ومعه تتحقق عملية التخطيط لثقافة الماضي.

---

١ – محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي،مرجع سبق ذكره، ص٢٩.

٢ – نفس المرجع، ص ٣١.

يعتقد كارل ماركس أن الإحساس بالحرية شرط أساسي لا بد من توفره حتى يتمكن الإنسان من تحقيق ذاته عبر العمل في خلق أشياء وإنتاج ابتكارات جديدة، وانه بمجرد فقدان الإنسان حريته في تنظيم النشاط الإنتاجي، نتيجة ظهور الملكية الخاصة لبعض الأفراد، يفتقد القدرة على التعبير بحرية عن إنسانيته وعن التوظيف الحر لطاقاته وقدراته في العمل، فيصبح مضطر للعمل كي يتمكن من البقاء، وهو في أعماق ذاته يعاني حالة من الاغتراب تولد لديه الإحساس بالإقصاء عما يقوم به من إنتاج، لأنه لم يعد ملكا له.

ولعل واحدة من ابرز مظاهر هذا النموذج ونتائجه المحتملة بل هي الأكيدة، نجد ظاهرة عدم الفعالية أو العجز كأحد أوجه الاغتراب وجوانبه، وهي فكرة متواترة في علم الاجتماع المعاصر تعبر عن «توقع الفرد أن سلوكه لا يمكن أن يحدد نتائج أي شيء، وأن رأيه لا وزن له، وتتبلور لديه عدم القدرة على الضبط الداخلي، مقابل الضبط الخارجي للأحداث»[1] في إحداث التغيير وتعديل بعض عناصر الاعوجاج في الوضع المجتمعي الذي يكون قائم، وهو عندما يتغلغل في ذاته شعور الاغتراب، سيرافقه لا محال الإحساس بعدم الفعالية، وستكون هي الغالبة لتوقعات أدواره المستقبلية ولممارساته الاجتماعية، وبالتالي يفقد الثقة في شرعية الاعتراف الذاتي بقدراته، وبما يمكن أن تحدثه من فعل تأثيري في مجريات الأحداث وتطور الأوضاع المجتمعية، فيعتريه شعور الخلو من المعنى الايجابي في التغيير كأحد الملامح البنائية لمفهوم اغتراب المثقف.

١- سامية حسن الساعاتي: علم اجتماع المرأة-رؤية معاصرة لأهم القضايا، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٤.

إن هذا الخلو من المعنى مرتبط كما يؤكد «كارل مانهايم» بتزايد ما أسماه بظاهرة العقلانية الوظيفية Functional Rationality في مقابل أفول وانحسار العقلانية الواقعية Substantial Rationality بمعنى أنه كلما تزايدت مظاهر العقلانية الوظيفية، كان هناك انحدار مواز في القدرة على اتخاذ قرار معقول في ظرف معين، وهو نابع عن عدم شعور الفرد بالقدرة على فهم الظروف ومتغيراتها التي تحيط بذاته، فتسقط قدرته على إمكانية المشاركة أو التنبؤ بما يمكن أن يكون عليه الوضع. كما أن تعقد الحياة العصرية وتشابك حلقة التضامن العضوي بين مختلف البنى والتنظيمات البيروقراطية مع قوة وزخم الفعل التواصلي قد ابقى البعض من المثقفين في دائرة التلقي وحال دون ارتقائهم إلى مرتبة الفعل والتغيير.

النموذج الثالث: المثقف الواعي بغربته الذاتية

تعد الغربة الذاتية أحد أوجه الاغتراب، والاغتراب بهذا المعنى متجلي في أوضح صوره في تحليل «أريك فروم» للشخصية الاجتماعية المعاصرة التي تعيش غربة ذاتية، واغترابها هنا يعبر عن أسلوب للخبرة فرضته مقتضيات العصر وتعقيدات سياقاته البنيوية، التي أحدثت حالة من الأزمة، كما يصفها «آلان توران Touraine» حين يقول «أصبحنا نعيش أزمة أعمق من الخوف ومن ضياع لكل هدف أو أمل أو طموح في الحياة، وأصبحنا مغتربين عن كل ما نقوم به من أدوار اجتماعية، وما ينبثق عنها من سلوكات ومواقف تُفرض علينا من قبل عديد الأجهزة البيروقراطية السياسية منها أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو حتى الثقافية، جميعها صارت تتدخل في تنظيم

أساليب حياتنا وإعادة تشكيل واقعنا، حتى صرنا أحيانا غرباء عنه ونحن من أنتجه في صيرورته البنائية الأولى»[1].

إن خصوصية هذا العصر لما بعد الحداثة أو الحداثة المتأخرة بما أحدثته من قفزات نوعية في شتى المجالات، ساهمت في إنتاج كيانات فردية مغتربة عن ذواتها، وهي في نفس الوقت تخبر ذواتها بأنها مغتربة عنها. والواقع أن هذا الشكل من الاغتراب لا يمكن أن يعيه الفرد إلاّ إذا توفر لديه عنصر الوعي والإدراك لحقيقة الانفصال القائم بين ذاته المثالية، هيئته النموذجية التي يفترض أن يكون عليها، وبين صورته الذاتية الواقعية، فاتساع الفجوة بين مثالية الذات وصورتها الواقعية يعكس حالة خلل وظيفي يصيب كيان الفرد نتيجة عدم قدرته على إيجاد جزاء أو جزاءات مستقبلية نابعة من ذاته، لذلك فهو يلجأ إلى تأدية العديد من الوظائف والمهام والواجبات بصورة شكلية تفتقر إلى كونها استجابة لدوافع ذاتية أو جزاءات داخلية أو تطوير مهارات فردية، وإنما تأتي كاستجابة للمتطلبات الوظيفية التي تقتضيها خصوصية النسق التنظيمي المنتمي إليه، وتفرضها عليه شخصيته الخارجية في نظر البقية كإنسان مثقف.

النموذج الرابع: مثقف الفضاء الافتراضي

برزت ملامح هذا النموذج بقوة في سياق حضارة العلم ومنطق التكنولوجيا وثقافة المعلوماتية والعوالم الافتراضية، التي صنعت تميز هذه الحضارة وأسست ملامح اختلافها عن جميع الحضارات السابقة التي عرفها الإنسان منذ ظهوره على الأرض، بخاصية أساسية هي التوسع والانتشار،

1- Touraine, Alain, Pourrons-nous vivre ensemble, égaux et différents, Paris, 1997, p 33.

النزوع نحو العالمية وتجاوز الخصوصيات في زمن صناعة الثقافة، وثقافة الميديا الجماهيرية وهيمنة الصورة، التي جعلت من اليسير على مختلف بني البشر، وبغض النظر على مختلف مواقع تواجدهم من على سطح الكرة الأرضية أن يخترقوا حدود الزمان والمكان ويتبادلوا عديد المعلومات والرموز والمعارف ومختلف الصور الثقافية بسرعة خارقة للعادة، وأن يمتلكوا شفرات تبادل وتواصل مشتركة متفق على معانيها ودلالتها، مما ساعد على تذويب محلية الفوارق الثقافية وانصهارها نحو التأسيس لفكرة ثقافة كونية فرضتها مرحلة العولمة(*) وتحديدا العولمة الاتصالية، حيث تغلغلت وسائل الإعلام في الحياة اليومية لأفراد المجتمع، وراحت تمارس دورها بقوة في التأثير على توجهاتهم، آراءهم، نمط حياتهم، مانحة إياهم هامش كبير من الصلاحية في صناعة خطابات أرست لبنات ثقافة جماهيرية متحررة من سلطوية الرقابة السياسية وقيود المنظومة المعيارية، متفتحة على كل ما يحدث في مختلف بقاع العالم من أحداث وظواهر، خصوصا في المرحلة الراهنة حيث استقطبت الأحداث السياسية والأوضاع الأمنية اهتمام العقول وتركيزها.

لكن السؤال الذي يطرح هل تستطيع هذه الثقافة الجماهيرية أن تساهم في صنع التغيير المجتمعي؟ هل تتمتع بإيجابية الفعل التغييري أم أن قوتها لا تتجاوز الحدود التعبيرية للفضاء الرقمي الافتراضي؟ قد تكون الإجابة بالنفي قبل ظهور ما يعرف بأحداث ثورة الربيع العربي، لكنها بعد ذلك اتخذت موقعا معتبرا في صناعة الحدث، نقلها، ومحاولة كسب التأييد الجماهيري حولها لكسب مزيد من الشرعية والتعاطف، أو ربما يحدث العكس لمساءلة الشرعية وزعزعة الثقة في أجهزتها.

لقد استقطبت ظاهرة الاكتساح المجتمعي على ثقافة تكنولوجيا الإعلام ووسائط التواصل اهتمام العديد من الباحثين والدارسين، فانقسموا بين مؤيد يرى في الظاهرة حالة طبيعية سوية، ويعد الكندي «مارشال ماكلوهان» من أبرز المدافعين عن الثقافة الجماهيرية والتي يعتبرها تمكنت من تهيئة فضاء ملائم لتوظيف مختلف الحواس الطبيعية من لمس، سمع، نظر في شخصية الإنسان أثناء تفاعله اليومي مع وسائلها. وبهذا يكون تركيزه على الجانب الأداتي الذي يضمن تفعيل ديناميكية الحواس وأعضائها المسؤولة في كيان الإنسان.

ويذهب آخرون إلى معارضة هذا النموذج الثقافي في استناده المفرط إلى التكنولوجيا وهي في أصلها غير محايدة ومشبعة أيديولوجيا، وهو ما يؤكده «يورغان هابرماس» من خلال كتاباته النقدية للفلسفة الرأسمالية وانعكاساتها العميقة على كافة المستويات إلى إبراز الدور القمعي الذي تمارسه وسائل التكنولوجيا الحديثة المسؤولة عن صناعة الثقافة الجماهيرية، ويؤكد أن التقنية المستخدمة في هذا العصر لتمرير المعرفة وتناقلها لا يمكن أن تحظى بالموضوعية المطلوبة، لأنها تحمل في أحشائها أيديولوجيا تقنية مستلهمة من طبيعة نظامها، وبذلك فهو يعتبر «التقنية ليست شيئا محايدا، بل هي جملة من الأدوات والوسائل التي كرّست نظاما عقلانيا للسيطرة والهيمنة، فقد أضحت التكنولوجيا أيديولوجيا قمعية لا تختلف عن الأنظمة الفاشية إلاّ بميزة أساسية أنها جعلت من العقل أداة لقمع الإنسان»[1]. فهي تمارس نوعا من رمزية العنف، من حيث عدم احترامها

١ – لونيسي بن علي: قراءات في الراهن الفكري والنقدي والأدبي، ص٢١.

خصوصية الفرد المستقبل للرسالة، شخصيته، عمره، مستوى إدراكه، مرجعيته الفكرية، ومختلف الجوانب المجسدة لهويته، كلها أبعاد تم تجاوزها بتمرير نماذج بنائية لمعلومة نمطية موجهة للكل، لمن تعنيه وتكون له بها فائدة وحاجة، ومن لا تعنيه وقد تضره وتدفعه إلى بعض السلوكات الانحرافية فينغمس في الملذات الحسية، ابتزاز الآخر، عبادة المال وتمجيده بصورة مرضية، ويتشبع فكره بثقافة اللحظة الراهنة، من دون التفكير في منظومة جزاءات المستقبل التي يمكن أن تمنح، لتصنع منه «إنسان نمطي، إنسان ذو بعد واحد، ما دام وجوده قد اختصر واختزل في الحاضر، مجردا من بعدي الماضي والمستقبل، أي من كينونته التاريخية»[1].

كما يضيف المعارضون أن هذه التقنية تسلب الفكر حقه الانتقائي ولا تشجعه على التفكير واستخدام العقل بشكل بناء، خصوصا وأنها التكنولوجيا قد وفرت العديد من أشكال التسلية النمطية التي سلبت الناس التحديات كي يفكروا بأنفسهم، فتراجعت معدلات حيويتهم وأصبح من السهل إيقاعهم واستغلالهم وأصبحت هذه الثقافة الجماهيرية كما يذهب «برنارد روسنبرغ» تدمر أحاسيسنا وتفتح الطريق أمام كثير من صور الاستيلاء، وهو بذلك يعتقد أن «الثقافة الشعبية ووسائل الإعلام، والثقافة الجماهيرية شديدة التدمير لسلامتنا، أفرادا وجماعات ومجتمعات، إنه يفترض أن الثقافة الجماهيرية وقد أصبحت ممكنة بفضل التكنولوجيا الحديثة هي التي تكمن في جذور مشاكلنا»[2]. وهو ما يعكس موقفه السلبي

١- عبد السلام حيمر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.

٢- آرثر أسا بيرغر: وسائل الاعلام والمجتمع، وجهة نظر نقدية، ترجمة صالح خليل أبو اصبع، ص ١١٤.

إزاء الثقافة الجماهيرية المتمخضة عن تطور التكنولوجيا في إحداث النزاعات والمشاكل عبر كافة مجالات الحياة المجتمعية.

وفي سياق غير بعيد عن هذا يذهب الناقد السعودي «عبد الله الغذامي» إلى القول بافتقاد النخبة قوتها التأثيرية في صنع التغيير، فقد «سقطت النخبة إذن ولكن ليس بمعنى أنها اختفت ولم تعد قائمة، وإنما بمعنى أنّها فقدت دورها في القيادة والوصاية وتلاشت تبعا لذلك رمزيتها التقليدية التي كانت تمتلكها من قبل»[١].

وقد ساهم التفاعل عبر شبكات التواصل الاجتماعي في إعادة رسم الحدود الثقافية على نحو أكثر شمولية أسس لمعالم ثقافة واسعة، غير مقيدة بحدود الفضاء المكاني والتوجه الأيديولوجي لبلد معين، فهي منتشرة بين جميع الأفراد في مختلف أنحاء المعمورة، وقد جاء توظيف هذه الوسائط فترة ثورات الربيع العربي لإطلاع الرأي العام خلفية المشاكل والضغوطات التي تعيشها بعض الدول العربية والتي تسببت في حالة من المعاناة بين أوساط الفئات الشعبية نتيجة غياب العدالة الاجتماعية، المساواة، وافتقار هذه الفئات لحقوقها الأساسية في العمل، السكن، الصحة، التعليم وغيرها من القضايا التي حُرمت منها، فتولد لديها إحساس بالإقصاء، ومعه تزايدت مستويات اغترابها الاجتماعي بفقدانها الإحساس بالحرية في التعبير عن إنسانيتها، والمفاضلة بين اختياراتها الحياتية والتوظيف الحر لطاقاتها فأصبحت سجينة قرارات تسلطية وأيديولوجية نظام تستبعد إرادة المجتمع وأفراده في صنع التغيير المرجو.

---

١ – عبد الله الغذامي: الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، ص ١١.

ولعل ما أفرزته الوسائط الاجتماعية للتواصل من تغييرات مست النسيج الثقافي على المستوى الدولي والمحلي، شبيه إلى حد ما بما أحدثته الثورة الصناعية من تغييرات ساهمت في إعادة رسم الحدود الثقافية «فلم يعد هناك ثقافة مشتركة مع الثقافة القوية، وإنما أصبح ولأول مرة في التاريخ وجود ثقافة منفصلة للطبقات الخاضعة في المراكز الصناعية والضواحي»[1] بمنظور مشابه له إلى حد ما ساهمت الثورة الرقمية فترة ثورات الربيع العربي مثل الثورة الصناعية في مضاعفة أسباب القلق حول ظهور الثقافة المستقلة المعبرة عن الطبقات أو الفئات الخاضعة المستقلة أو التي تنادي باستقلاليتها الرمزية والفعلية عن ثقافة الطبقة المسيطرة وأيديولوجيتها المهيمنة.

يعبر هذا النموذج عن فئة الفاعلين الاجتماعيين ممن يسعون على الدوام للحصول على هامش حرية كبير لتحقيق ذواتهم، يفصحون أحيانا عن هويتهم الحقيقية، ويلجئون أحيانا أخرى لاستعارة هويات وهمية للتعبير عن أرائهم والتواصل مع غيرهم عبر شبكات التواصل الاجتماعي، وقد يصل الأمر بالبعض إلى محاولة التمرد على ثقافة مجتمعه التي يراها بعيدة عن تجسيد قيم المساواة والعدالة والأخوة، فيكون على أتم لاستعداد للتضحية بنفسه مقابل إيمانه الراسخ بمشروع ثقافي اقتنع به وآمن بأهدافه.

سادسا: المثقف في زمن الصناعة الثقافية

لقد بدأ استعمال مصطلح الصناعة أو الصناعات الثقافية عام ١٩٤٧ عند علماء الاجتماع الألمان الذي أسسوا مدرسة فرانكفورت، من أشهرهم أدورنو Adorno، هوركهايمر Horkheimer، هربرت

---

١ – هارلمبس وهولبورن، مرجع سبق ذكره،ص ٣٩.

ماركيوز Marcuse، وهبيرماس Herbermas، وقد ذهبا أدورنو وهوركهايمر في كتابهما «ديالكتيكية المنطق» الصادر في ١٩٤٨الذي أصدراه بعد هجرتهما إلى الولايات المتحدة الأمريكية، هربا من ألمانيا النازية واصطدامهما بالواقع الثقافي الأمريكي، إلى التعبير عن الصناعة الثقافية بأنها «سقوط الثقافة إلى مستوى السلعة وسيطرة رأس المال عليها، فالتزاوج بين عناصر أربعة هي التكنولوجيا، والاقتصاد، والسلطة، والثقافة، يخرج إلينا ثقافة جماهيرية مكونة من سلع تحمل خصائص أساسية ثلاث: التنميط، والتسلسل، وتقسيم العمل. هذه الخصائص هي نتيجة لحتمية إعادة هيكلة البيئة الثقافية التي فرضها التناقض الحاد بين الضآلة المتناهية في عدد مراكز إنتاج هذه الثقافة من جهة، والعدد الكبير في نقاط استقبالها من جهة أخرى»[١].

لقد حدث تغير في صورة الثقافة التقليدية وانقضى ذلك الزمن الذي كان فيه الكتاب والأدباء والفلاسفة ومنتجو الفكر الرفيع هم قادة الثقافة، وتم استحداث قوى تأثيرية جديدة واستبدلت أدوار البطولة وحدث استعمار الكتروني للمنظومة الثقافية ولتركيبة بنيتها القاعدية، فانبثق ميلاد مستوطنة ثقافة الكترونية منطقها الاستهلاك، توجهاتها الغالبية الساحقة، خطاباتها دونية في المواقع التراتبية، لا تؤمن كثيرا بفلسفة النوعية والنخبوية، فلسفتها مزيحة لخطوات سابقتها التقليدية، التي شهدت الهزيمة في عصر الهيمنة الالكترونية الذي يشبهه بنجامين باربر Barber بالثعبان الكبير الذي يلتهم مجموع الأرانب واحدا بعد الآخر.

---

١ - سمير إبراهيم حسن، مرجع سبق ذكره، ص ٧٦.

إن إنتاج الثقافة بالجملة مثل السلع الواسعة الاستهلاك، سيقضي في النهاية على الإبداع الذي لا يكون إبداع إذا فقد جماليته وحميميته مع شخصية المبدع، ويتحول المثقف إلى مغترب نافي لوجوده الذي أصبح واحدا من الآخرين، وسقطت عنه قبعة المثقف التي لم يرى حاجة لارتدائها مع غياب شمس الثقافة التقليدية، وأفول عهد الرمزية الفكرية والقيمة النوعية، وتعويضه بعهد ثقافة العوام، وليس المقصود هنا الانتقاص من قيمة العامة في المجتمع أو احتقار قدراتهم العقلية، أو النظر للأمور بنظرة استعلائية تدعم الاقصائية، الأمر بعيد عن هذا تماما، حيث أن المقصود به بساطة المادة الثقافية المتداولة في هذا العهد، وافتقارها لقيمة الجهد المتضمن فيها، ونقص العمر الزمني في إنتاجها وبنائها، مما يعني بطريقة آلية عدم الوفاء بمتطلبات الجودة أثناء سيرورة بنائها، مما ينعكس لا محالة على وظيفتها، عمرها الافتراضي، تأثيراتها وأدوارها المجتمعية. حيث أن كل هذا يحدث نتيجة اختراق التكنولوجيا في سيرورة الإنتاج الثقافي وتسويقه، فصار إنتاج خاضع لآليات السوق وقانون العرض والطلب، وبهذا تحدث متاجرة للثقافة، وتتدنى إلى مرتبة السلع قابلة للتداول، لكن حذار، لأن البعض من مناصري اتجاه تسليع الثقافة يرى في قابليتها للتداول مؤشر قوي على طبيعتها الديمقراطية التي تساوي بين الجميع، فهي ليست اصطفائية، ولا تؤمن بالمواقع التراتبية التي تمنح الفوقية للقلة النخبوية.

إن دور المثقف في هذا الزمن مع تنامي دور الدولة في زخم ثورة الاتصال والمعلوماتية بكل ما أفرزته من ايجابيات وسلبيات على حد سواء، أصبح دور استراتيجي يستدعي تضامن جهود جميع المثقفين في هذا السياق الخاص، ولعل الأزمة الروحية والأخلاقية التي أصبحت تشهد وتيرة تزايد

بشكل مستمر عبر مختلف بقاع الأرض، هي المصدر الباعث لجميع مشاكل هذا العصر من تدهور تكاملية أدوار البنى الاجتماعية، وتفاقم مظاهر الفقر والجريمة وممارسات العنف، والفساد الأخلاقي، وانحطاط مستويات الوعي المدني، وتزايد معدلات اليأس، الانتحار، الاغتراب، والإدمان الالكتروني، وغيرها من الآفات التي تنشأ بخطر الانفلات عن ضبط نوازع الذات وإدارة توجهاتها، إنه مناخ فضائي عسير يشهد التهابات عميقة بعضها يستدعي بتر الجزء الذي أصابه الخلل الوظيفي وسرعة تعويضه ببديل لا يكون معتل في فكره حتى لا يصيب الفساد وظيفته، ومهما يكن من مواطن داء الفروع فالأمر متحكم فيه طالما أن العدوى لم تصل إلى مصدر القيادة، كما أنها ليست منبعثة منها.

إن جميع ظروف الإصابة والمرض مسيطر عليها طالما أن سلامة الفكر، صحة العقل ثابتة، وفئة المثقفين واعية بأدوارها الفاعلة لتعزيز الوعي الاجتماعي بالثقافة والتراث، هذا الوعي الذي يعتبره «انتوني غيدنز Anthony Giddens» «نوع من الذاكرة الجماعية أو الذاكرة التخيلية للماضي، والتراث يتضمن الشعائر، وهو وصفة طبية للحقيقة، وعلى العكس من العادات اليومية يُوَّلد التراث روابط أخلاقية وعاطفية عميقة. وتعد الذاكرة الفردية والتراث الجمعي طريقتان لاستعادة الماضي أو الإحساس به أو ربط الماضي بالحاضر»[1] وهو ما من شأنه ليس فقط أن يقوي التضامن الاجتماعي فحسب، بل أيضا يعزز هوية الفرد، ويقوي كيان الجماعة.

١- مصطفى خلف عبد الجواد: نظرية علم الاجتماع المعاصر، دار المسيرة، الاردن، ٢٠٠٩، ص١٤٣.

لكن كل هذه الوظائف البنيوية للمنظومة الثقافية حسب غيدنز تكون معرضة لخطر الاختراق والإزاحة بفعل مرحلة الحداثة المتأخرة التي تمحق الثراث وتهتك الهويات الفردية والخصوصيات الثقافية، يحدث كل هذا في مجتمع ينعته «غيدنز» ومن قبله «إرليش بك» بمجتمع المخاطر أو مجتمع الخطر Risk Society الذي لا يعني تحديد مجتمع تزيد فيه معدلات الخطر بقدر ما يعني أنه مجتمع منظم لمواجهة الأخطار في سياق يشهد موجة اختلافات عميقة وتراكمات نوعية مغايرة لكل النماذج البنائية السالفة، لذا يذهب غيدنز وإدراك منه بخطورة الوضع وسرعة التدخل، إلى إنتاج مقاربة جديدة تدعو إلى «ديمقراطية اجتماعية» تؤمن بتكافؤ الفرص الاجتماعية وبضرورة تمكين الفاعل، عبر نظريته «الطريق الثالث» كبديل ينأى بنفسه عن المقاربتين الرأسمالية والاشتراكية اللتين فشلتا في التصدي للأخطار العولمية التي عصفت بالمحليات الثقافية، واخترقت نسيج الهويات، فتضاعفت معدلات الاغتراب، والجماعات الهجينة، والمجتمعات المفتقدة سلطة قرارها، المحجور على أهليتها، التي فشلت في تحقيق رفاهية شعوبها وتجسيد طموحاتهم المشروعة، فتزايدت تهديداتهم، وتراجعت فكرة الأمن الإنساني لديهم.

ومما لا شك فيه أن الانتشار الواسع والسريع لآثار الثورة المعلوماتية، مع اكتساح حركة أو موجة الاستهلاك الإعلامي المفتوح، أثر على المنظومة الثقافية لمختلف الفاعلين الاجتماعيين، ودفعهم نحو إعادة تشكيل أنماط حياتهم وأذواقهم، وإعادة ترتيب خياراتهم وأنماط سلوكهم، وفقا لما تقتضيه متغيرات وخصوصيات السياق الراهن، والتي قلصت من دون شك بنية الفضاء النوعي لما يعرف بثقافة النخبة.

في المقابل نما وتطور مفهوم معاصر للثقافة الجماهيرية Mass media التي تعبر عن تلك «الثقافة التي تبنتها بكثافة وسائل الاتصال الجماهيري ويشير هذا المفهوم إلى تلك العوامل الموحدة التي تنمو في مجتمع كبير غير متجانس، كأنماط الاستهلاك الجديدة والأغاني والرقصات والأزياء وأنماط السلوك، تنشرها وسائل الاتصال الجماهيرية المتسارعة التطور.

هذه الثقافة الجماهيرية هي جزء من عملية نمو توحيد القيم والاتجاهات الثقافية بين الناس في الوحدات الاجتماعية القومية، بل هي اليوم وبفعل التطور المذهل في وسائل الاتصال الجماهيري واندماج الثورة الإعلامية بثورة المعلومات عملية تتم على مستوى العالم، وترسخ اتجاها للاقتراب من التوحيد الثقافي على المستوى الكوني، وهي اليوم نوع من «استهلاك الثقافة الشعبية المعولمة»[١] هذه الثقافة تيسر سبل اطلاع العامة عليها، مما يؤدي إلى تثقيفهم، فتح نافذة للاطلاع على انجازات غيرهم، مما يمنحهم ميزة الانفتاح على الآخر دون السفر إليه، كما يساعدهم ذلك على رفع معدلات الوعي لديهم.

لكن الأمر ليس على هذه الصورة من النمطية من الايجابية، فقد حدثت موجة انحراف واضحة أسست معالمها النزعة التجارية لتسليع الثقافة أو ما يعرف بصناعة الثقافة. وقد أبدى جمهور من الباحثين اعتراضات، وتحفظات كثيرة على هذا النمط الثقافي الجديد للثقافة الجماهيرية، وما يمكن أن ينجم عنه من تبعات أمام اختراق وسائل الإعلام ثقافة البلد الأصلية،

١- بيتر بيرغر، صامويل هنتنغتون: عولمات كثيرة-التنوع الثقافي في العالم المعاصر، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٢، ص ٢٢.

وما يمكن أن تسوقه وتروج له من بدائل ثقافية غريبة وغربية عن المجتمعات المستهلكة وفي مقدمتها الدول العربية، فتحدث حالة من اللاتوافق والتصادم بين الأصلي من الثقافة والمكتسب، تنهي بصاحبها إلى الوقوع في دائرة الاغتراب. والأمر لا يتوقف عند هذا المستوى فقط، بل أنه يؤسس لمشروع تعطيل حضاري، ومشروع شل لسيرورة الإنتاج الثقافي، وتخدير لبنية وعي المفكر، عبر الترويج لثقافة ذات نزعة استهلاكية، تستند لجاذبية الصورة، ولكل ما هو آني وعابر ودنيوي، وفيه تسلية، ويحط من قيمة التركيز العقلي والإبداع الفكري، وهو ما يتنافى جملة وموضوعا مع تعريف الثقافة وشخصية المثقف التي هي بالأساس اشتغال للفكر وتوظيفه في كل ما يعود بالفائدة والخير والصلاح على الفرد، جماعاته، ومجتمعه عامة.

نخلص في الأخير وبعد استعراض ومناقشة عديد التعاريف والمقاربات الفكرية التي بحثت في ثنائية ثقافة / مثقف إلى القول انه ورغم ما سُجل بينها من اختلاف وتباين في السياقات الزمنية والفضاءات المكانية والبنى التكوينية، إلاّ أنها اتفقت جميعها على الوظيفة الرمزية للعقل البشري في خلق المنتج الثقافي، فهو مؤسس الوجود الثقافي للإنسان، والمُعبر عن ملكات الإدراك والتميز والحكم التي ينفرد بها الإنسان، ويرقى مستويات التأهل في فعالية أدواره الاجتماعية، فيحفظ أمنه النفسي، وتوازنه الروحي واستقرار علاقاته الاجتماعية، وحيث أن كل تغير يصيب المنظومة الثقافية إنما هو انعكاس واضح لحركة تغييرية مست تراكمية النشاط الوظيفي لبنية العقل البشري، وامتدت تأثيراتها على الفضاء الثقافي للتفاعل الرمزي بين الأفراد ضمن بنى النسق المجتمعي، كما أن التراتبية الهرمية والتفاضلية

المعيارية التي يمكن أن تهيكل عديد التصنيفات الثقافية مقترنة في أساسها بتطور البنى الذهنية للعقل الإنساني واعتماده منهج القوانين الخطية التطورية التراكمية، التي من شأنها أن تسمح بارتقاء كل الأشكال الثقافية إلى قمة التصنيف، شريطة امتثالها لعنصر الزمن الذي يحدد ترتيب هذه الثقافات.

كما خلصت الدراسة إلى أهمية دور المثقف في البناء الحضاري لمجتمعه، وهو دور مستلهم من توفر عنصر المعرفة لديه وسبيلها العلم، فالعلم جمال لصاحبه، يمنحه الأفكار الصحيحة، والمعارف النافعة، كما يُنمي في ذاته طاقة التفكير، العقل، فتتطور قدراته التحليلية، وتسمو قواه الروحية، وتنضج جوانبه الإدراكية في السيرورة الإنتاجية لبنية المعرفة وهي شاملة لكل أنواع الإبداع الإنساني، التي يكون قاسمها المشترك نظام الأفكار، أكان الشخص المثقف منتج لفكرة يتحقق فيها وبها خدمة للمجتمع وأمن لأفراده، أو اقتصر دوره على وظيفة توزيعها ونشرها بين أفراد مجتمعه، أو تخصص في إعادة قراءاتها بصورة نقدية، في جميع هذه الحالات، هو حامل لرسائل بناء وتطوير تستقطب الأدوار الوظيفية للبنى الذهنية وعوالمها الفكرية، على نحو يساعد على تحصين الذوات الفردية من الوقوع في دائرة التخلف والسلبية، ويحرر الذات الجماعية من جميع أشكال التهديدات الواردة في هذا العصر.

كما أن العلاقة بين المثقف ومجتمعه هي علاقة تفاعلية دائرية لحركة تأثير وتأثر متبادلة بين الطرفين، فالضغوط المجتمعية لكل من المجتمع والسلطة السياسية كثيرا ما تحول بين المثقف، وتسلبه قوة التغير التجديدي، فتجعل قدرته على مخاطبة أوضاع مجتمعه وهمومه قاصرة ومنقوصة، وهو ما ينعكس

بشكل سلبي على عطائه الفكري التغييري والتجديدي نحو حركة البناء التقدمي لمجتمعه. وليس معنى هذا الكلام أننا نجرد المثقف من مسؤولية التغيير، ونجعله في موقف الطرف السلبي، بل أنه يتحمل هامش معتبر من هذه الوضعية، التي يجد نفسه فيها مستبعد بفعل إرادته الذاتية أو بتأثير قوى مجتمعية خارجية من المشاركة الايجابية في الحركة الفكرية والثقافية لمسيرة التغيير والبناء.

المراجع:

- ابن منظور: لسان العرب، دار بيروت، لبنان، ١٩٥٥.
- أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، ١٩٨٢.
- أحمد صدقي الدجاني «لمحة تاريخية: حضارات إنسانية رئيسية وعلاقة مثقفين بمجتمعاتهم» في المثقف العربي-همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان،ط٢، بيروت، ٢٠٠١.
- احمد عيساوي: مقاربات وأبحاث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر- تيارات وقضايا فكرية معاصرة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ٢٠١٢
- ادوارد سعيد: المثقف والسلطة، ترجمة محمد عناني، ط١، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢.
- آرثر أسا بيرغر: وسائل الاعلام والمجتمع، وجهة نظر نقدية، ترجمة صالح خليل أبو اصبع.
- برهان غليون «الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع» الاجتهاد، السنة ٢، العدد ٥، خريف ١٩٨٩.
- بلقزيز عبد الإله: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٢

- بيار بورديو: التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة درويش الحلوجي، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ٢٠٠٤.
- بيتر بيرغر، صامويل هنتنغتون: عولمات كثيرة-التنوع الثقافي في العالم المعاصر، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٢.
- جورج طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، ط٢، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٢.
- الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠
- سامية حسن الساعاتي: علم اجتماع المرأة-رؤية معاصرة لأهم القضايا، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٩
- سمير إبراهيم حسن: الثقافة والمجتمع، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٧.
- صلاح كامل: الانتلجنسيا، هذا اللغز البرجوازي، دار الفارابي، لبنان، ١٩٧٩.
- عبد الله عبد الدائم «عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع» في المثقف العربي همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان،ط٢، بيروت،٢٠٠١
- عبد الله الغذامي: الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي
- عبد السلام حيمر: في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين- من سوسيولوجيا التمثّلات الى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي ومن منطق العقل الى منطق الجسد (أو التطبع)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٩
- علي حرب: أوهام النُخبة أو نقد المثقّف، المركز الثقافي العربي، ط٣، دار البيضاء، ٢٠٠٤.
- فلاديمير ماكيسمنكو: الانتلجنسيا المغربية، المثقفون أفكار ونزاعات، ترجمة عبد العزيز بوباكير، ط١، دار الحكمة، الجزائر، ١٩٨٤
- لونيسي بن علي: قراءات في الراهن الفكري والنقدي والأدبي
- لويس دولو: الثقافة الفردية ثقافة الجماهير، ترجمة عادل العوا، ط٢، منشورات عويدات، بيروت،١٩٨٢.

- محمد اركون: الفكر الاسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣.
- محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة الثقافة القومية (٢٥) قضايا الفكر العربي (١)، ط٢، بيروت، ١٩٩٩
- محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية حفريات استكشافية، في المثقف العربي–همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، مؤسسة عبد الحميد شومان، ط٢، بيروت،.٢٠٠١
- مصطفى خلف عبد الجواد: نظرية علم الاجتماع المعاصر، دار المسيرة، الاردن، ٢٠٠٩،
- هارلمبس وهولبورن: سوسيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، ط١، دار كيوان، دمشق، ٢٠١٠
- Gérard Ignasse&Marc-Antoine Genissel, Introduction à la sociologie, université Paris 2, Ellipses, 1995.
- Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale, regard sur la réalité sociale, 3 vols. Edition HMH, 1992, vol 1: L'Action sociale.
- Lavelle, L'erreur de Narcisse, GRASSET, Paris, 1939.
- Touraine, Alain, Pourrons-nous vivre ensemble, égaux et différents, Paris, 1997.